الدكتور طيب تيزيني

مشروع رؤية جديدة للفكر العربي
من العصر الجاهلي حتى المرحلة المعاصرة

الجزء الأول



حول نظرية مقترحة في قضية التراث العربي



من التراث إلى الثورة

حول نظرية مقترحة في قضية التراث العربي

دار إبن خلدون
بيروت - كورنيش المزرعة - بناية ريفييرا سنتر
هاتف ٣١٢٣٣٥ صندوق بريد ١١٩٣٠٨

الطبعة الثانية
١٩٧٨

من التراث الى الثورة

حول نظرية مقترحة في قضية التراث العربي

د. طيب تيزيني

لماذا طرح قضية « التراث العربي »

تمهيد

يثير في المرحلة العربية الراهنة رهط من المفكرين والباحثين ، وكذلك بعض السياسيين والعاملين في حقل السياسة الثقافية ، قضية « التراث » عموما ، و « التراث العربي » على وجه خاص ، بكثير من المطامح والحماسة والتوقعات المشروعة ، ولكن في معظم الاحيان بقليل من الخصب والعمق في البحث العلمي ، وبضحالة في الاستبصار والمسؤولية السياسية والاجتماعية .

والامر هذا لا يقتصر ، في واقع الحال ، على واحد من الاقطار العربية وعلى واحد من الاتجاهات والمواقف الفكرية هنا دون الاخرى ، وانما يشمل ، في الخط الرئيسي العام ، كل تلك الاقطار ، مشكلا قاسما مشتركا بين هذه الاتجاهات والمواقف ، وان لم يكن بمستويات ووتائر متماثلة وآفاق واحدة ، وكذلك وان استثنينا بعض الابحاث والدراسات الواعدة التي كتبت وصدرت في السنوات القليلة الاخيرة . بل نعتقد اننا محقون في القول بأن هذه القضية ، قضية التراث (الموروث) العربي في وجهه الفكري ، قد عوملت من كثير من المفكرين والمؤرخين والمثقفين العرب عموما وطوال فترة تاريخية مديدة تبدأ ، من حيث الاساس ، بالقرن السابع لتستمر حتى المرحلة الراهنة ، كما تعامل الخالة زوجة الاب ، الغيورة السيئة ، اطفاله : بكثير من التعسف ومن الرغبة في اخضاعه سلبا او ايجابا وعلى نحو مباشر ومبتذل لمصالح وحاجات سياسية عملية او ايديولوجية نظرية او غير ذلك من هذا القبيل .

والحقيقة ، ان وجه الاعتراض على هذا النمط من التعامل مع التراث العربي الفكري لا يقوم على رفض النظر اليه سلبا وايجابا من خلال تلك المصالح والحاجات ، وانما ينطلق من رفض النظر اليه **فقط** عبر هذه الاخيرة بغاية تبريرها وتكريسها على نحو نفعي مباشر . فهنا ، في اطار هذه الرؤية للامور ، يضحى بالعنصر المعرفي من الحقيقة التراثية في سبيل ابراز وتضخيم عنصرها النفعي (البراغماتي) .

ان الاساءة ، على ذلك النحو ، الى الوحدة الجدلية للحقيقة التراثية بعنصريها المعرفي والنفعي ، تؤدي الى وضع حركتها الذاتية بين قوسين ، اي الى الاطاحة بهذه الاخيرة . وهذا الموقف هو في الاحوال العامة موقف ايديولوجي (١) ، يبرز خصوصا حينما ينشأ في مرحلة اجتماعية معينة تعارض بين القوى الاجتماعية الطبقية التي يمثلها اولئك المفكرون والمؤرخون والمثقفون من طرف ، وبين آفاق التقدم التاريخي من طرف آخر .

اننا في الحين الذي نرى فيه ان التراث العربي الفكري ينبغي ان يبحث في ضوء منهجية تراثية ناجعة علميا وذات افق اجتماعي انساني تقدمي في الحدود القصوى في العصر الراهن ، فاننا نلح من طرف آخر الحاحا مبدئيا شديدا على ان هذه المنهجية لا يمكنها اذا ارادت المحافظة على علميتها وتقدميتها ، الا ان تأخذ بعين الاعتبار العميق تلك الحركة الذاتية الداخلية لذلك التراث في سياقها التراثي الحقيقي ، بعيدا عن مواقف القسر والاعتمال والاقحام .

بل نود القول ، بصيغة اخرى ، ان الحقيقة في البحث التراثي ، كما في البحث العلمي عموما ، هي كذلك ، اي حقيقة ، ليس لانها نافعة ، وانما هي ، على العكس من ذلك ، نافعة ، لانها حقيقية .

انطلاقا من هذه الرؤية للامور ينكشف خطل وقصور تلك المحاولات اليسارية الفجة لدراسة التراث العربي الفكري ، التي يحدوها الامل في العثور أولا وأخيرا ، او على الاقل بالدرجة الاولى ، على شتات ومقاطع وكلمات هنا وهناك في ذلك التراث ، « يوظفها » اصحاب تلك المحاولات في خدمة القضايا والاشكالات الفكرية والسياسية الخ .. المعاصرة ، وذلك بهدف « اكتشاف » حلول لهذه القضايا والاشكالات في تلك الشتات والمقاطع والكلمات ، او على الاقل بهدف اكتشاف المبرر النظري والتاريخي لهذه الحلول (٢) .

بالاضافة الى تلك المحاولات الحديثة نسبيا والمنطلقة ، كما اشرنا تحت ، خطأ من المنهجية الجدلية المادية التاريخية ، تجابهنا محاولات اخرى متعددة قديمة وحديثة تقوم على ذلك النمط من التعامل مع التراث العربي الفكري ، والحضاري معا .

---

١ ــ هنا نغض النظر عن الموقف الايديولوجي الاخر ، التقدمي ، الذي يبرز في مراحل صعود الطبقات الاجتماعية في المجتمعات الطبقية عموما ، وفي مرحلة دخول احد هذه المجتمعات نطاق العلاقات الاشتراكية خصوصا . [نقول] « خصوصا » لان الايديولوجيا تاخذ ، مع تكون هذه المرحلة ، بالتلاحم العميق ، ومن حيث الاساس ، غير الطارىء مع العلم بمختلف قطاعاته .

٢ ــ سوف نجد لاحقا ان هذه المحاولات، التي تطرح نفسها خطا باسم المنهجية الجدلية المادية التاريخية ، تلتقي ، في منحاها الجوهري ، بـ « النزعة السلفية » الدينية الوثوقية ، التي تقوم كذلك على اخضاع التراث لمصالح معينة على نحو نفعي تعسفي مبتذل .

هذه المحاولات تنطلق بدورها من منهجيات او من مواقف منهجية متعددة ومتباينة وواضحة كثيرا او قليلا ، علينا ان نتعرض لها في مواضع اخرى من هذا الكتاب .

هكذا يستبين لنا انه من الخطأ والسذاجة ان نتقصى مصادر ذلك النمط القسري التعسفي الهجين لذلك التعامل مع التراث العربي الفكري ،في انعدام او ضآلة رغبة اولئك وهؤلاء في التصدي للتراث المعني او التعرض له بهذه الطريقة او تلك ، اذ ان هذه « الرغبة » كانت متوفرة في فترات زمنية متعددة من التاريخ العربي الوسيط والحديث ، وهي ما زالت كذلك حتى الان . بل ربما اكتسبت في الفترة المعاصرة وتائر اكثر تسارعا واصعدة اكثر اتساعا وشمولا . وقد برزت حصيلة تلك الرغبة في مجموعة ضخمة من الابحاث والدراسات والمقالات ، علينا ان نتعرض لمعالمها الرئيسية في نطاق هذه « المقدمة » .

ان تطبيق تلك المنهجيات والمواقف المنهجية، المتسمة بكونها لا تاريخية لا تراثية، على التراث العربي الفكري، افقده عناصر اساسية من بنيته ، كما جعل منه، على ايدي المفكرين والباحثين والمثقفين المومى اليهم سابقا، خليطا من العناصر التي لا ينتظمها ناظم اجتماعي حضاري متماسك ، او نسيجا واحدا متجانسا يخلو من كل تمايز او تناقض : ان رؤية الغابة تنفي رؤية الاشجار المنفردة المتمايزة ، ورؤية هذه الاخيرة تنفي رؤية الغابة ، هذا الكل المتكون من تلك الاجزاء .

ولقد عملنا في هذه « المقدمة » ضمن ما عملناه ، على بحث تلك المنهجيات والمواقف المنهجية وتقديم نقد مبدئي لها ، مركزين في سياق هذا الجهد على خلفيتها التاريخية والاجتماعية والسياسية ، وعلى بنيتها الداخلية النظرية الاساسية .

والامر هذا بحثناه كذلك في علاقته مع قضية المستشرقين والباحثين الاجانب ، الذين تصدوا لمسائل التراث العربي الفكري . فهؤلاء — مثلهم في ذلك مثل زملائهم من العرب — لا يتحدرون من مواقع اجتماعية طبقية وفئوية واحدة ولا يمثلون بنى ومواقف ايديولوجية متماثلة ومتجانسة . اذ ان حركة الاستشراق والبحث عن التراث العربي من قبل باحثين اجانب ، تلك التي انطلقت في النصف الثاني من القرن التاسع عشر بصفتها ، من حيث الاساس ، احد اشكال **التمهيد والمرافقة** لعملية الغزو الاستعماري الحديث للوطن العربي ، تتباين ، بل تتناقض في خلفيتها ومطامحها الايديولوجية بشكل جوهري مع حركة الاستشراق والبحث التراثي العربي ، التي اخذت في التكون والتبلور والتطور في ظل نشوء وانتشار الفكر الماركسي ، باساسه الفلسفي المادي الجدلي ، في النصف الثاني من القرن التاسع عشر ، اولا ، ثم في ظل سيادة العلاقات الاشتراكية في بلدان متعددة من العالم ، ثانيا ، بدءا من اواخر العقد الثاني من هذا القرن العشرين وحتى الان .

ان تصدي اولئك المستشرقين والباحثين الاجانب لقضايا التراث و (التاريخ) العربي ، بجانبه الفكري خصوصا ، سوف يضعنا امام مهمة البحث في الدور الحقيقي الذي مارسوه في اماطة اللثام عن هذا التراث ، بمعنى (الموروث) ، مشيرين ، عبر ذلك وبكثير من التركيز ، الى « التواطؤ التاريخي » الذي عقدت اواصره وحيكت خيوطه ، على اساس التوجه التاريخي الموضوعي الضمني ، بين حركة الاستشراق التي نشأت وتبلورت وانطلقت في ظلال الترسانة والمطامع الاستعمارية في القرن التاسع عشر وما تلاه من جهة ، وبين حركة البحث التراثي الديني السلفي — في وجهه الوثوقي الاقطاعي — في الوطن العربي من جهة اخرى ، وذلك رغم الفروق القائمة بطبيعة الحال بين الحركتين ، تلك الفروق التي لم تمس ، من حيث الاساس، القاسم المشترك الذي يوحد بينهما .

وفي اطار بحث حركة الاستشراق سوف يتوجب علينا كذلك ان نتوصل الى الكشف عن نقاط التمايز بين الاستشراق الذي تحرك في ظلال تلك الترسانة والمطامع الاستعمارية ، وبين الاستشراق الذي نحى ، في نطاق الفكر البورجوازي ، نحوا انسانيا مستنيرا لا عنصريا ، والذي يمثل الاستشراق الاشتراكي الحديث والمعاصر وريثه الشرعي الطبيعي ، بما في ذلك بالطبع من تأكيد على ان هذا الاخير يجسد حلقة نوعية متقدمة ، في الاساس ، على سلفه .

لقد كان تعرضنا ، في الفصول التالية ، لاولئك المفكرين والباحثين والمثقفين العرب — في العصور الوسيطة العربية الاسلامية والعصور الحديثة والمرحلة الراهنة — ولهؤلاء المستشرقين والباحثين الاجانب ، أمرا بالغ الاهمية بالنسبة الى هذه « المقدمة المنهجية » ، التي بين ايدينا .

اذ عبر ذلك ، تحقق للمؤلف هدفان :

١ — اتيح له ان يكتشف حلقات الاتصال واللاتصال بين جملة الافكار المطروحة في « المقدمة » هذه ، وبين مثيلتها لدى اولئك من عرب واجانب . ذلك لان « المقدمة » التي بين ايدينا تمثل ، ضمن ما تمثله ، عملا تراثيا من شأنه المطالبة باكتشاف موقعه هو نفسه من السياق التراثي . وهذا يعني ، اذن ، انه من المفارقة بمكان ان نكتب في قضايا تراثية، بل وان نتطلع لاقتراح نظرية في التراث العربي الفكري ، دون أن نطرح وجهات النظر الرئيسية في هذا التراث من داخله ومن خارجه ، ام السالفة والمعاصرة اولا ، ودون ان نحيط بها على نحو عميق من خلال تلك النظرية « التراثية » ثانيا ، ودون ان نقوم بذلك كله عبر تمثل عياني عميق لقضايا التراث العربي الفكري نفسه ثالثا ، ذلك التراث الذي تدور المسألة بالاصل حوله .

٢ — من طرف اخر تمكن المؤلف ، على ذلك الطريق ، من اكتشاف الحدود التراثية لوجهات النظر تلك ، اي تحديد آفاق تجاوزها المعاصرة والمستقبلية .

وقد تم له ذلك في صيغته الرئيسية العامة ، كما سيظهر لاحقا ، حين ادركت واستوعبت ضرورة طرح « النظرية التراثية » المقترحة في نطاق الاحتياجات الذاتية الحيوية ، الاجتماعية الحضارية العامة والنظرية العلمية للواقع العربي الراهن اولا ، وفي نطاق كون هذا الاخير احدى حلقات الواقع الانساني العالمي الراهن ثانيا ، اي في اطار تحديد العلاقة بين كلا الواقعين بصفتها علاقة بين «الخاص» و «العام» .

★★

٢

هكذا تتبدى امامنا **مشكلة** التراث العربي — بجانبه الفكري الذي سنركز عليه — من حيث هي مركب من القضايا الماضية والراهنة والمستقبلية ، التي تحرض الباحث على التصدي لها بمبضع العالم والسياسي ، او بشكل ادق ، بمنظار العالم السياسي والسياسي العالم .

فالمفكرون والباحثون والمثقفون العرب باغلبيتهم في المرحلة المعاصرة يقرون — على الرغم من متحدراتهم الاجتماعية الطبقية والفئوية وآفاقهم الايديولوجية والسياسية المتمايزة كثيرا او قليلا — بان اهمية طرح قضية « التراث » القومي ليست متأتية من طبيعة تراثية تدخل في نطاق البحث العلمي والاخلاص للحقيقة العلمية فحسب ، انهم ينظرون اليها ، بهذا الشكل او بذاك وبهذه الدرجة او بتلك ، ايضا بالعلاقة مع الواقع السياسي والحضاري العام في الوطن العربي . وهذا بغض النظر عن انه حتى اولئك الذين يعتقدون منهم ان نشاطهم التراثي العلمي الاكاديمي بعيد كل البعد عن ذلك الواقع ، يقومون بهذا النشاط ضمن الافق السياسي والحضاري العام للمرحلة التي يعيشون فيها (ببعديها المحلي والعالمي) ، وفي حدود الامكانات العلمية التي تتيحها لهم هذه الاخيرة .
لقد اكتسبت قضية التراث العربي الفكري في الآونة الاخيرة — على الاقل منذ السنين العشر المنصرمة — أهمية خاصة متميزة من حيث بروز علاقتها الجدلية العميقة بالواقع الاجتماعي الطبقي والقومي والسياسي العملي ، وبالحياة الايديولوجية في هذا الواقع .

اننا نكتفي هنا بتقرير هذه الاهمية وبالتأكيد عليها ، على ان نقدم ، في حدود الاداة العلمية التي نحوز عليها ، تبيانا مفصلا ومتماسكا لها عبر المسائل التي سنعالجها في هذه « المقدمة » ، اي في الجزء الاول من « مشروع الرؤية الجديدة » خصوصا ، وفي مجموع اجزائه التالية على نحو عام .

★★

ولا نشك في ان اعادة النظر بقضية التراث العربي الفكري ، وبالتالي البحث في الحياة الفكرية العربية منذ ما يسمى بـ « العصر الجاهلي » (١) حتى العصر الراهن بحثا تاريخيا وتراثيا وفي ضوء منهجية تراثية علمية دقيقة — علينا ان نحدد معالمها لاحقا — ، يشكل مشروعا مطولا ينطوي في اثنائه على

---

١ — سوف نتعرض لاحقا للمسائل المنهجية والعلمية التاريخية التي يثيرها هذا المصطلح ، محاولين الوصول ، ضمن امكانية الاداة العلمية المتوفرة ، الى تحديده اجتماعيا واقتصاديا وفكريا .

مجموعة ضخمة من الصعوبات والاشكالات والمخاطر والمحاذير . بل ربما كان الامر اكثر من ذلك . اذ ان توقع مثل تلك الصعوبات والاشكالات والمخاطر والمحاذير ، شأن ينبغي ان يؤخذ بعين الاعتبار المبدئي ، حين يوطد الباحث عزمه على التصدي لهذه المهمة الشائكة وذات الخطورة في حياتنا العربية المعاصرة ، الايديولوجية الثقافية منها والقومية والاجتماعية الطبقية ، على حد سواء .

وقد حدث ان قامت محاولات قديمة وحديثة ومعاصرة لكتابة التاريخ العربي الفكري في افقه التراثي ، اختلفت في اتساع او ضيق الفترات التاريخية التي أرخت لها وبحثت فيها تراثيا . ان هذه المحاولات ، وخصوصا الايجابية منها (1) ، تمثل طموح اصحابها بخلفياتهم الاجتماعية الحضارية في استعادة ذلك التاريخ بأفقه التراثي ، في تقصي ابعاده الشاملة وجذوره القريبة والبعيدة ،هادفين من وراء ذلك ، بطبيعة الحال ، الى تحقيق مكسب علمي اكاديمي او ايديولوجي او سياسي او اجتماعي الخ .. ، او كل هذه جميعا .

ان تلك المحاولات سوف نخضعها لنقد مركب من خطوتين متداخلتين ، الى جانب كون كل منهما مستقلة عن الاخرى : متداخلتين بمعنى ان الثانية منهما تكتسب شخصيتها الحقيقية ، حينما تفهم الاولى فهما معمقا وتفهم انها هي الوريثة **الشرعية** لكل ما تحقق من ايجابيات في اطار تلك الخطوة الاولى ، ومستقلتين بمعنى أن الخطوة الثانية تمثل نوعية جديدة حائزة على كل مقومات الشرعية التاريخية والتراثية والتماسك المنطقي المعرفي .

اما الخطوة الاولى لذلك النقد ، فانها تقوم على وضع تلك المحاولات في موقعها الحقيقي من البنية الاجتماعية التاريخية ، التي انبثقت عنها (بالعلاقة مع مؤثرات اخرى خارجية) وتبلورت وازدهرت فيها ، وفي موقعها من سياق التطور المعرفي ، التي مارست فيه دور الكابح او دور الحافز . هذا ندعوه بالخطوة **السلبية النقدية** ، خطوة النقد التقويمي .

اما الخطوة الاخرى — ولا تنفصل **تراثيا** عن الاولى — فهي ذات طابع **ايجابي تركيبي** يتمثل بضرورة انشاء وبلورة وتطوير **نظرية تراثية** تقدم فهما علميا اوليا للتراث العربي ، في وجهه الفكري على نحو خاص .

وحينما نزعم اننا انجزنا هذه المهمة بحدودها الاولية الضرورية ، فانما نعني بذلك انه في الوقت الذي اخضعنا فيه تلك المحاولات الرئيسية لذلك النقد المركب ، كنا قد اخذنا بعين الاعتبار المبدئي الحقيقة التالية ، وهي ان النظرية التراثية المقترحة والمقدمة هنا ، لم يكن طرح معالمها وابعادها بالحد الادنى ممكنا ، الا **من خلال ومن بعد** انجاز دراسة التراث العربي الفكري **نفسه** ، اي دراسة التاريخ العربي الفكري في افقه التراثي ، وتقصي تلك المحاولات

---

1 — ان تحديد وبحث هذه المحاولات الايجابية ، سنقوم به لاحقا في مكان اخر من هذه «المقدمة» ، وذلك بالعلاقة مع المحاولات الاخرى « السلبية » .

الدراسية لذلك التراث في اطارها التاريخي والتراثي وفي بعدها العلمي المعرفي بالمعنى الدقيق الخاص .

الى جانب ذلك **وبالعلاقة** الوثيقة معه ، كان ضروريا ، كيما يكتمل طرح المعالم والابعاد الاولى لهذه النظرية ، ان نحاول النفاذ الى اعمق المنجزات النظرية والمنهجية التي تمت في العصر الحديث والراهن ، وعلى الاخص المنظومة النظرية والمنهجية للجدلية التاريخية المادية التي انجز بناءها **الاولي** اولئك العلماء الذين تبلور وتطور اتجاههم الفكري وسلوكهم العلمي في نطاق الكفاح ضد العلاقات الانتاجية الراسمالية وثقافة الطبقة البورجوازية المنحدرة منها ، ومن اجل اقامة مجتمع اشتراكي جديد .

ذلك لان تلك المنظومة النظرية والمنهجية ، في الوقت الذي تبرز فيه **هي نفسها** ، في مراحل نشوئها واستكمال مقوماتها الرئيسية ، مثالا عميق الدلالة على تكون التراث الانساني الفكري ، فانها تقدم ، بصيغة علمية رائدة ، **امكانات** خصبة لطرح قضية التراث القومي عموما .

انها ، وهي التي انبثقت ، في سياقها التاريخي والتراثي ، حصيلة ليس فقط للقرن التاسع عشر الراسمالي في المانيا وانكلترا وفرنسا الخ ... وانما كذلك لمجموع التراث الانساني التقدمي ، ومن ضمنه العربي ، استطاعت ان تكتشف وتستوعب موقعها **هي نفسها** من ذلك التراث ، وان تخلق ، في سياق ذلك كله ، تلك الامكانات .

سوف يكون علينا لاحقا ان نبين ونثبت **لماذا** تشكل هذه القضية الاخيرة واحدة من النقاط الرئيسية الجوهرية من النشاط العلمي الذي يبذل في سبيل صياغة وتطوير نظرية علمية متماسكة في قضية التراث العربي . وبالطبع فان انجازنا لتلك المهمة سوف يجد نفسه مدعوا بشكل لا محيد عنه الى ان يمر عبر طرحنا للواقع العربي الحديث والراهن واكتشاف بنيته الداخلية وآفاق تجاوزه تجاوزا يعيد بناءه على نحو متآخ بعمق مع مقتضيات التقدم على جميع الاصعدة .

٣

لقد الفنا هذه « المقدمة » ضمن اعتبارنا اياها مقدمة نظرية منهجية في قضية التراث العربي الفكري ، تستطيع ان تمهد لدراسة شاملة للفكر العربي في صيغته التاريخية والاخرى التراثية ، علما بان الصيغتين لا يمكن الفصل بينهما **الا** على صعيد الادراك النظري والبحث العلمي .

ولقد كنا اصدرنا كتابنا المعنون بـ « **مشروع رؤية جديدة للفكر العربي** في العصر الوسيط » في عام ١٩٧١ ، واعتبرناه « المرحلة الاولى » من مشروع يضم ، بالاضافة الى هذه الاخيرة ، مرحلة ثانية تشمل الحقبة التاريخية المتدة ، فكريا ، من النصف الثاني للقرن الخامس عشر (وقد كان المقريزي الذي عاش حتى نهاية النصف الاول من هذا القرن ، المفكر الاخير الذي طرح نفسه بوضوح وحزم تلميذا لابن خلدون من القرن الرابع عشر) الى القرن التاسع عشر ، حيث تأخذ بذور جنينية من النمو الاجتماعي البورجوازي في طرح نفسها بكثير من التردد والغموض والمعوقات وعوامل القهر .

هكذا وضعنا خطة « المشروع » على اساس انجاز تينك **الخطوتين** .**ولكننا** توصلنا ـــ في نطاق تعاظم واتساع دائرة الاهتمام بالتراث العربي اهتماما منطلقا من مواقع ومواقف علمية تراثية واجتماعية طبقية وقومية وايديولوجية وسياسية راهنة ـــ الى قناعة جازمة بان انجاز مثل هذا المشروع التاريخي التراثي ، يقتضي ، بل يشترط ان يمهد له بمقدمة شاملة تبحث في القضايا **النظرية المنهجية** الرئيسية المتعلقة بالتراث عموما ، وبالتراث العربي الفكري خصوصا .

ان انجاز مثل هـذه المقدمة ـــ والكتاب الذي بين ايدينا يطمح أن يكون تحقيقا وتجسيدا عميقين لها ـــ ينبغي التأكيد على اهميته **القصوى** ، حينما يوطد الباحث العزم على التعرض للفكر العربي في صيغتيه التاريخية والتراثية، المومى اليهما فيما سبق .

بناء على ذلك ، تبرز هذه « المقدمة » في واحدة من سماتها الرئيسية ، وهي محاولتها في ان توحد توحيدا جدليا عميقا بين التاريخ والتراث، بين علم التاريخ ونظرية التراث .

والامر الثاني الذي ادركنا ضرورة ادخاله تعديلا على « مشروع رؤية جديدة للفكر العربي في العصر الوسيط » ، هو توسيع رقعة أو « **موضوع** » البحث، بحيث يشمل مراحل الفكر العربي الرئيسية المتدة من «**العصر الجاهلي**» حتى

المرحلة الراهنة . اذ ان وضعنا لهذه « المقدمة » ـ وهي التي تعالج قضية التراث العربي الفكري **في ضوء وضمن** آفاق الثورة (١) في الواقع العربي **المعاصر** ـ جعلنا ملزمين بالسير في « مشروعنا » حتى النهاية المنطقية الحازمة ، اي حتى الحلقة الاخيرة من الفكر العربي ، تلك التي سنجدها ممتزجة باشكال متعددة ومعقدة في البنية الثقافية الايديولوجية العامة لطبقات المجتمع العربي **الراهن** .

وفي الوقت الذي اخذنا فيه على عاتقنا طرح التراث العربي الفكري في ضوء وضمن آفاق الثورة في الواقع العربي **المعاصر** ، فاننا نكون قد اصبحنا **مدعوين** الى طرح **مستقبل** هذا التراث ، اي موقعه من البنيار الفكري الثقافي ، الذي سيكون في نفس الآن **اطار وحصيلة** الثورة في ذلك الواقع .

★★

هكذا ، وعلى ذلك النحو من رؤية الامور ، تتبدى الملامح الرئيسية العامة لمشروعنا **في الرؤية الجديدة** للفكر العربي : انه مشروع رؤية **تطمح** ان تكون جديدة فعلا ، اما **جدتها** هذه فانها ترغب في ان تفهم وتقوم ضمن الاعتبارين التاليين :

١ ـ انها ليست مطلقة ، اذ هي لا تمثل مرحلة تبدأ من الصفر وتنتهي بالمائة . فهناك دراسات وابحاث ومقالات صدرت ، على الاقل ، منذ مطلع ستينات هذا القرن ، تبرز فيها ، باشكال مختلفة وبدرجات متواترة بين القوة والضعف ، بعض ارهاصات وطموحات هذه الرؤية الجديدة .

٢ ـ ان تلك « الجدة » تكتسب شرعيتها التاريخية والتراثية والمعرفية النظرية والمنهجية لانها ، بالاضافة الى ما سبق ، تدخل في نطاق **مشروع** ، ان كان لصاحبه انيدعي بأنه استكمل ابعاده وآفاقه الرئيسية ، فان هذا الادعاء يظل يتحرك في **حدوده** التاريخية والتراثية والمعرفية **النظرية والمنهجية** .

ضمن هذا المنظور ، ينطلق مشروعنا في الرؤية الجديدة من الاعتراف بشرعية المحاولات التي تتحرك ، خصوصا ، ضمن افق تاريخي جدلي مادي اولا ، ومن الاعتراف بتلك المحاولات الجدية المستنيرة التي سبقته في النشوء ثانيا .

هذا يعني ضمنا وصراحة ان مشروعنا يرفض القول ببداية ونهاية مطلقتين في العمل الفكري الثقافي ، ذلك لان ما يبدو لنا انه يمثل بداية « مطلقة » . يحتوي في ثناياه في حقيقة الامر عناصر من البنى الفكرية السابقة ، وما يبدو لنا كذلك انه نهاية « مطلقة » ، يمثل ، باعتبار ، تمهيدا لبنية فكرية لاحقة .

---

١ ـ سوف ناتي على هذا المفهوم على نحو مفصل في مكان اخر مخصص له من هذا الكتاب .

وعلى ذلك فان الحديث عن بداية ونهاية مطلقتين في البحث التراثي يؤدي بدون شك الى القول بـ « اسطورة » فريدة غير خاضعة لضوابط التاريخ البشري الحقيقي .

ولقد عانى التاريخ والتراث العربي زمنا طويلا من مجموعة من وجهات النظر اللاتاريخية اللاتراثية ، برزت بصيغ متعددة ، دينية ، وقومية وعلمية ليبرالية ، وتلفيقية ، وعدمية ، كان منها من يرفضه كليا ودفعة واحدة ، ومنها من يأخذ به كليا ودفعة واحدة .

ونحن ، في الوقت الذي لا نشك في ان وجهات النظر تلك جميعا وجدت وتجد شرعية وجودها في جملة من الظروف الموضوعية والذاتية ، التي قامت في الوطن العربي ، دون ان تكون قد حققت نموا في حقل المعرفة العلمية التاريخية التراثية (بغض النظر عن اثارة مجموعة من المسائل الجزئية اثارة فيها شيء من ذلك النمو) ، فاننا نرى من طرف آخر ان العوامل الموضوعية والذاتية الضرورية اصبحت متوفرة كذلك من اجل صياغة نظرية للفكر العربي في صيغتيه التاريخية والتراثية ، يتوفر لديها من القدرة ما يكفي لاسقاط الفكر اللاتاريخي بصيغه تلك (بمعني التجاوز الجدلي له) ، تلك الصيغ التي تكونت عبر مراحل متعددة في الوطن العربي . ومثل هذا النقد التاريخي والتراثي قمين ليس بانجاز ذلك الامر فحسب، وانما كذلك باغناء تلك النظرية نفسها التي عليها ان ترى على الدوام في الواقع العربي ، موضوع البحث ، عصب وجودها ، فلا تعلو عليه ، بل تخضع نفسها للامتحانات التي تتطلبها المعطيات المستجدة في الحقول الاجتماعية والعلمية النظرية . وهي ، في ذلك ، تسهم في الكشف عن « الجديد » اولا ، وفي اغناء وتطوير ابعادها وآفاقها ثانيا .

ولا يشك احد من المهتمين ، باستثناء المكابرين ، وخصوصا السلفيين منهم، في ان الفكر العربى في صيغتيه التاريخية والتراثية يشكل ، باعتبارات ودرجات مختلفه ، حقلا بكرا عميق الخصب للبحث العلمي التاريخي والتراثي . اذ من الجدير بالذكر والاهتمام ان ذلك « الحقل » لا يمكن بالاصل ، على الاقل في صيغته التراثية ، ان يستنفد . فالبحث في التراث يدخل في نطاق النشاط العلمي المستجد ابدا ، ذلك النشاط الذي يقوم به المهتمون والعلماء في كل مجتمع ، حينما يعودون ، من خلال ثقافاتهم التي اختزنوها على هذا النحو او ذاك وانطلاقا من موجبات وآفاق واقعهم ـ سواء كان ذلك بوعي او بدونه ـ الى ماضيهم وماضي شعوب اخرى في امتداده الذي يعاصرونه هم انفسهم ، يستقرئونه على سبيل الاختيار ، غافلين معظم الاحيان عن ان ذلك الماضي يعيش في حناياهم في صور ودرجات مختلفة متعددة .

ان سبب ذلك يرتكز الى ان كل مجتمع ـ بطبقاته المتعددة التي تمارس ضمنها الطبقة المهيمنة دورا ثقافيا رئيسيا ـ ينظر الى تاريخه وتاريخ الاخرين نظرة تراثية تتميز كثيرا او قليلا من نظرة المجتمع الاخر . ولا سبيل الى الشك

في ان ذلك يقوم على ان احتياجات المجتمعات المادية والاجتماعية والثقافية والاخلاقية والقومية والسياسية الخ ... متباينة بهذا الشكل او بذاك والى هذه الدرجة او تلك .

هذا الكلام يصبح اكثر دقة وتخصيصا حينما نميز بين المجتمعات الطبقية من جهة ، والمجتمع اللا طبقي المتقدم من جهة اخرى ، ذلك الذي تمثل « الاشتراكية » الحجر الاساسي في بنائه (١) . فبالنسبة الى تلك المجتمعات ، وخصوصا الراسمالي الحديث منها ، تبرز امام الباحث ضرورة النظر الى الطبقة السائدة فيها في مرحلة نهوضها وصعودها اولا ، وفي مرحلة تحولها الى طبقة رجعية تاريخيا ثانيا . اذ ان زاوية الرؤية التراثية تختلف تبعا لتبدل المواقع التاريخية للطبقات التي تعاقبت على سدة الحياة الاجتماعية الاقتصادية والسياسية والقومية والايديولوجية .

اما في المجتمع المتجانس طبقيا والمتقدم تاريخيا فان زاوية الرؤية التراثية تكتسب منحى جديدا يتعمق أكثر فاكثر ضمن نسق موحد ومتجانس ، في الخط العام الجوهري . ها هنا لا يعود التقدم الانساني مرهونا بحدوث ما نسميه بـ « الثورات الاجتماعية » بقيادة طبقات ذات مصالح متباينة ومتصارعة ، بل يصبح جزءا من عملية تعميق العلاقات الاجتماعية الجديدة ، اللاطبقية ، بما فيها طرح الشخصية الانسانية الشاملة والمتكاملة والمتناسقة طرحا تاريخيا عينيا .

ولا شك ان الرؤية التراثية في كلا النمطين من المجتمعات ، الطبقي واللاطبقي ، ترتبط على نحو وثيق بالايديولوجية (٢) المهيمنة فيهما .

وسوف نتعرض لاحقا لهذه المسألة بمزيد من التفصيل والدقة ، حينما نأتي خصوصا على مناقشة وجهة نظر « العدمية » في التراث .

المهم هو انه على اساس هذا الفهم للامور ، يصبح « مشروع الرؤية الجديدة » مشروطا بمقتضيات وآفاق المرحلة الراهنة التي يمر فيها الوطن العربي ، تلك التي تتحدد ، في نظرنا ، بكونها مرحلة انتقال معقدة ومركبة من مجتمع ما قبل الاقطاعي واقطاعي بورجوازي هجين ومبعثر قوميا الى مجتمع اشتراكي موحد قوميا . بيد ان هذه الشرطية المحددة بظروف تلك المرحلة **الخاصة** ، امكن التوصل اليها **عبر** انجاز عملية **تجريد وتعميم** علمية ، اخضعت لها خلال ذلك معطيات ووقائع الواقع العربي في مراحله المتعاقبة المتعددة ، كما اخضعت هذه المعطيات والوقائع تلك العملية بشكل يبعدنا عن الظاهرة الفكرية الهجينة « التأملية » ، التي سنعود اليها في

---

١ ـ ان التصدي لهذه المسائل ليس من قبيل الاخذ بمواقف مجردة ، وانما يتحدر من حقيقة اساسية ، هي ان النضال من اجل الاشتراكية اصبح جزءا اساسيا من نشاط الجماهير العربية الكادحة السياسي ونشاط مجموعة من الاحزاب السياسية اليسارية في الوطن العربي . بالاضافة الى ان النضال من اجل الاشتراكية اصبح سمة عصرنا الراهن .

٢ ـ الايديولوجية ، ويمكن ترجمتها الى العربية بـ «الذهنية» او « الفكرية » .

مكان لاحق . بصيغة اخرى نود القول ، ان التوصل الى نظرية علمية في التراث **العربي** الفكري ، مشروط باكتشاف وتمثل واستيعاب القواعد النظرية والمنهجية الاساسية المشتركة ، التي تقوم عليها النظرية التراثية **العامة** .

ان « العلم » حينما يتعامل بالعموميات والكليات ، فانما يفعل ذلك ، في الحقيقة ، **لانه** يصل اليها بالضرورة عن طريق الخصوصيات والجزئيات . وتلك العموميات والكليات هي دقيقة وصحيحة ، **بقدر ما توحد في طياتها ، في صيغة** علمية متناسقة ، ما هو جوهري ومشترك وضروري في تلك الخصوصيات والجزئيات . والجدير بالاهتمام العميق ان هذه الصيغة تمثل ، على ذلك النحو ، شيئا **جديدا** لا يمكن رده ميكانيكيا الى تلك الخصوصيات والجزئيات ، او الى بعضها ، او الى كل واحدة منها على حدة .

ضمن هذا السياق من طرح القضية ، يغدو جليا ان « المقدمة » **المقترحة** هنا تريد تقديم نفسها على انها نظرية في قضية التراث **العربي** الفكري ، تتسم بأنها لم تستطع تحقيق معالمها هذه ، التي تظهر بها في هذا الكتاب ، **الا** عبر انجازها ، على ذلك الطريق ، مهمة تحولها بهذا القدر او ذاك الى **دليل عمل منهجي عام** في البحث التراثي .

ان تحقيق احتواء هذه « المقدمة » عنصري الخاص والعام في نسق طمح ان يكون علميا معمقا ، بحيث يكسبها قدرة على تعميم ما سوف يبرز في نطاق الخصوصيات التراثية ، وعلى تخصيص وتطويع ما سيتحقق على صعيد العموميات ، اقول ، ان تلك العملية الجوهرية المشتركة الضرورية **لكل عمل علمي دقيق حاولنا انجازها ، منطلقين في ذلك ، وعلى نحو عملنا على ان يكون منطلقا من صلب الاشكالية نفسها ، من « جدلية تاريخية تراثية »** (1)، **تمثل في آن واحد ، توحيدا عميقا للخاص والعام ، ومنهجية بحث علمي في نشوء وتبلور وتطور عملية التوحيد هذه .**

---

1 ــ سنأتي على سمات ومعالم هذه « الجدلية » ــ وهي التي تكون القاع النظري المنهجي للنظرية التراثية المقترحة في هذا الكتاب ــ على نحو مفصل في القسم الثاني من هذا الاخير.

٤

ان « مشروع الرؤية الجديدة » يغدو ، حسب ذلك ، مشروعا مطولا يستغرق انجازه سنوات عديدة ، ستكون مترعة بالجهد والصبر والعناء . وقد وطنا العزم على انجازه ، ضمن حدود الآلة العلمية التي بحوزتنا .

ولسنا بحاجة الى التأكيد على اننا ، في هذا « المشروع » لا نطمح الى الاجابة النهائية عن كل التساؤلات ، والى حل كل الاشكالات المتحدرة من التراث العربي الفكري ومن القضايا المطروحة حوله .

ان هذا التأكيد يدخل ، في الحقيقة ، في نطاق فهم جدلي تاريخي وتراثي معمق لطابع نشوء وتقدم المعرفة الانسانية ، وليس في نطاق « تواضع » علمي ، يمكن ان يكون صادقا او كاذبا .

وبطبيعة الحال ، ان موقفا مثل هذا من العلم والواقع العيني يجد نفسه بالضرورة في تعارض مبدئي مع ما يسمى عادة على سبيل الخطأ او الزيف العلمي بـ « فلسفة » العلم ، التراثي مثلا او التاريخي .

ان هذا المفهوم ، الذي يجد احد مصادره الرئيسية في المرحلة اليونانية « للحكمة الموسوعية » المنطلقة من القرن السادس ق.م. ، اصبح طوال فترة تاريخية طويلة بمثابة القيم الدخيل على العلوم الدقيقة ، الطبيعية والاجتماعية التي لم تكن قد استقلت بعد عن تلك « الحكمة » ، يوهم نفسه بأنه يخطط لها وينسقها ، دون أن يكون مدركا لمشكلاتها الخاصة النوعية . بل اكثر من ذلك ، فهو ، اي ذلك المفهوم ، يضع شخصه في موقع تلك العلوم نفسها ، ويعلن نفسه بديلا لها .

هكذا يقود الحديث عن فلسفة « التاريخ » و « التراث » الى تعمية التاريخ والتراث من حيث هما واقعان عينيان و ... النظر اليهما من منظار نصطنعه نحن عنهما . ولقد تعرضنا لهذا الامر الخطير على نحو اكثر توسعا في مكان لاحق من هذه « المقدمة » . اما ما نطمح أن نشير اليه هنا ، فهو ان هذه « المقدمة » التي بين ايدينا ، في الوقت الذي ترفض فيه رفضا قطعيا ان تتحول الى **فلسفة** للتراث العربي الفكري ، فانها تقدم نفسها ، كما سبق وقلنا فوق ، بصفتها دليل عمل منهجي عام في البحث التراثي ، وعلى انها ، **انسياقا مع ذلك وانطلاقا منه** ، نظرية في قضية التراث العربي الفكري خصوصا .

★★

هكذا نكون قد حددنا المعالم النظرية المنهجية العامة لـ « مشروع الرؤية الجديدة » تحديدا اوليا . يبقى ان نقول ان هذا الاخير قد فرعناه الى الاجزاء التالية ، التي سنعالج كلا منها على حدة وبصورة مستقلة موسعة ، طبعا في نطاق كونها جميعا تشكل وحدة جدلية شاملة :

١ ـ مقدمة نظرية منهجية في قضية التراث العربي ـ (وهي هذه التي بين ايدينا) ، أردنا أن نحدد دلالتها وآفاقها الراهنة ، فمنحناها تعبيرا يفصح عن احدى مهماتها الاكثر اهمية ، وهي ان تسهم في انجاز الثورة في الوطن العربي ، تلك التي سيكون علينا لاحقا ان نحدد ونضبط ملامحها الرئيسية .

٢ ـ اسهام اولي في طرح قضية « العصر الجاهلي » . يعالج هذا الجزء مسألتين : أ) البنية الاجتماعية الاقتصادية لـ « العصر الجاهلي » ، ب) البنية الفكرية لـ « العصر الجاهلي » .

٣ ـ المرحلة العربية ـ الاسلامية الاولى (القرن السابع) . هنا سنتصدى لناحيتين : أ) التحول الاجتماعي الاقتصادي في هذه المرحلة ، ب) الاسلام وبنيته الايديولوجية الملتمسة في القرآن والسنة المحمدية .

٤ ـ المرحلة العربية ـ الاسلامية الثانية (من القرن الثامن حتى القرن العاشر ، حيث سيطر الامويون والعباسيون) . وسنبحث في اطار هذه المرحلة اهم المسائل المتعلقة بنشوء الدولة المركزية ، التي كانت الارض الخصيبة لنشوء وتبلور العلاقات الاقطاعية والعلاقات التجارية الرأسمالية المبكرة ، ولنشوء واحتدام الصراع بينهما ، ومن ثم سنتعرض لبداية انحسار هذه العلاقات الاخيرة لصالح العلاقات الاولى (الاقطاعية) .

في ضوء طرح معالم تلك البنية الاجتماعية الاقتصادية للمرحلة الثانية ، سنبحث في الحياة الفكرية لهذه المرحلة في اوجهها الرئيسية ، واضعين نصب اعيننا ما سنبحثه في نطاق الاجزاء الاربعة التالية المتعاقبة ، اي الاجزاء من ٥ حتى ٩ .

٥ ـ في هذا الجزء الخامس سنواجه مركبين من المسائل :
أ) المذاهب الفقهية الرئيسية (الاربعة) ، ب) الفرق الفكرية الرئيسية (المعتزلة ، والاشاعرة ، والماتريدية ، والزنادقة) .

٦ ـ الفكر الفلسفي ، المثالي والمادي .

٧ ـ الفكر السوسيولوجي .

٨ ـ وندرس في هذا الجزء : أ) التصوف العربي ـ الاسلامي في صيغته الاولى ، البسيطة العملية ، « صيغة الزهد » ، ب) التصوف في صيغته الثانية ، النظرية المتطورة ، اي « الصيغة الفلسفية » .

٩ ــ المرحلة العربية ــ الاسلامية الثالثة الممتدة اولا من القرن العاشر حتى اوائل القرن السادس عشر ، حيث استطاع الاقطاع ان يهيمن بشكل شامل ، والممتدة ثانيا في الحياة الاجتماعية والاقتصادية والسياسية والفكرية، من اوائل القرن ١٦ حتى اواخر القرن الثامن عشر ، حيث تعلن الارهاصات الاولى للنهضة البورجوازية الحديثة عن نفسها . في هذا الجزء (التاسع) سنعالج على نحو خاص : أ) البنية الاجتماعية الاقتصادية لهذه المرحلة ، ب) الهيمنة الفكرية لاتجاهات ومواقف ايمانية ــ غيبية وصوفية بدائية ومثالية موضوعية هي في التحليل الاخير تكثيف ذهني لاحتياجات الواقع الاقطاعي ايديولوجيا .

والحقيقة ، ان معالجة هذه الامور المنضوية في اطار تلك المرحلة الثالثة تحتوي كذلك الحقبة التي ساد فيها العثمانيون في معظم الاقطار العربية من ١٥١٦ حتى ١٩١٦ . اذ ان هاتين المرحلتين (من القرن العاشر حتى أوائل السادس عشر ثم من هنا حتى أواخر القرن ١٨) تشكلان ، في الخط العام ، نسيجا متجانسا من حيث العلاقات الاجتماعية الطبقية (الاقطاعية) . ويبقى ان نقول ان الحقبة العثمانية التي انتهت في الوطن العربي ١٩١٦ ، كانت قد اخذت تنمو فيها آفاق تحول اجتماعي بورجوازي وقومي . ولذلك فنحن ننظر الى اواخر القرن الثامن عشر (الغزو الفرنسي لمصر والتحول الاجتماعي والقومي فيها وفي اقطار عربية أخرى ، مثل سوريا ولبنان) على انه بداية النهضة العربية البورجوازية الحديثة .

١٠ ــ مرحلة النهضة العربية البورجوازية الحديثة ، التي ابتدأت في أواخر القرن الثامن عشر وانتهت في السنوات الاولى من مرحلة ما بعد الحرب العالمية الثانية .

ان هذه المرحلة هي في الحقيقة هامة وذات دلالة كبيرة بالنسبة الى الوطن العربي . اذ فيها انبثقت النهضة البورجوازية العربية ، وفيها كذلك استنفذت هذه الاخيرة آفاقها تحت وطأة التواطؤ التاريخي الامبريالي الغربي من جهة والاقطاعي الزراعي والعقاري الداخلي من جهة اخرى . وتنتهي المرحلة بتحقيق الاستقلال السياسي لاقطار عربية متعددة ومتباينة في العلاقات الاجتماعية الاقتصادية وفي أساليب الحكم السياسية وفي مستوى البنية الثقافية .

اما معالجة هذه المرحلة ، فانها ستضع امامنا مهمة التصدي لقضيتين رئيسيتين : أ) البنية الاجتماعية الاقتصادية ، ودور ذلك التواطؤ التاريخي في صياغة وتحديد معالم هذه البنية الهجينة وذات الآفاق المسدودة ، ب) الحياة الفكرية التي تكونت وتبلورت ، في جذورها وابعادها ومواقفها و « آفاقها » ، كذلك هجينة وذات آفاق مسدودة .

١١ ــ المرحلة المعاصرة ــ وسوف ندرسها انطلاقا من السنوات التي

مهدت لها ، اي من السنوات الاولى بعد الحرب العالمية الثانية وحصول معظم الاقطار العربية على الاستقلال السياسي .

وفي سياق دراستنا هذه ، سوف نركز مبضعنا خصوصا باتجاه قضيتين : أ) التحولات الاجتماعية والاقتصادية والسياسية ، التي حدثت في مجموعة من الاقطار العربية ، مشيرين خلال ذلك الى الحلقات التي اكتسبت فيها شخصية نوعية متقدمة نسبيا . وهنا علينا كذلك ان نتعرض لخصائص ما سمي بـ « حركة التحرر الوطني » في الوطن العربي ، محاولين ، بالعلاقة مع رصد تلك الخصائص ، اكتشاف امكاناتها وآفاقها ، ب) اما القضية الثانية فهي رصد وتحديد « الاتجاهات » والمواقف الفكرية التي تكونت في تلك الاقطار او وفدت اليها تحت تأثير جملة من العوامل الداخلية والخارجية .

١٢ — يبقى الجزء الاخير ، الثاني عشر ، من « مشروع الرؤية » . ان على هذا الجزء ، في حقيقة الامر ، ان يبحث في قضايا « الثورة الثقافية » في الوطن العربي ، وذلك **في نطاق العلاقة** بقضايا الثورة الاجتماعية الاشتراكية ، التي نعتبرها المضمون الطبقي الاجتماعي للوحدة العربية المستقبلية . ومعالجتنا هذه سوف تجد نفسها مدعوة الى التصدي لمهمة ذات ابعاد نوعية ثلاثة : ١) بعد متعلق بتقصي ورصد مقومات البنية الثقافية الفكرية **الراهنة** للوطن العربي ، ٢) وبعد خاص بتقصي وتحليل هذه البنية **في علائقها** مع التراث العربي الفكري ، مهما كان منحى هذه العلائق ، سلبيا أو ايجابيا ، اذ المهم في ذلك اكتشاف عناصر الوحدة والتناقض فالصراع ، والاستمرارية واللا استمرارية في تلك البنية وهذا التراث ، ٣) وبعد خاص بسبر واستشراف **الآفاق المستقبلية** الايجابية (الثورية)للحياة الفكرية في الوطن العربي ، **ولكن بالتساوق** مع ممارسة **الاختيارالتراثي** الثوري العلمي لدى التعرض للتاريخ الفكري العربي . وهذا الامرهو ، في الاساس ، المؤشر الرئيسي لذلك الجزء الثاني عشر .

والحقيقة ، ان هذا الجزء الاخير من « مشروع الرؤية الجديدة » متضمن بحدود معينة وعلى نحو عام،في مقدمة المشروع هذه ، الماثلة بين ايدينا . ضمن هذا الاطار الضيق المعمم ، يمكننا ان نعتبر هذه **المقدمة** ايضا **المحصلة** النظرية المنهجية لمجموع اجزاء « المشروع » التي اتينا على ذكرها .

ولكننا حينما نعلن هنا عن مقاصدنا في انجاز ذلك الجزء الاخير ، الثاني عشر ، من « المشروع » ، فانما نشير بذلك الى ان هذا الجزء سوف لن يكون صيغة ثانية مكرورة لـ « المقدمة » ، التي نقرأ فيها الان . ففيه سوف نتعرض — بالعلاقة الجدلية الوثيقة مع القضايا المطروحة هنا ومع الحصيلة التراثية النظرية والمنهجية التي سنكونها من مجموع الاجزاء المنضوية تحت نطاق « المشروع » — لمسائل اخرى جديدة ، بعضها يتعلق بنقد مبدئي شامل لنظريات فلسفية واجتماعية بورجوازية وبورجوازية امبريالية تشغل ، بشكل او بآخر وبدرجة او باخرى ، حيزا من البنية الثقافية العربية الراهنة . اما التصدي

لتلك المسائل فانه سوف ينطلق من دراسة الخصوصيات الاجتماعية الموضوعية للواقع العربي ، هذه الدراسة التي تمثل بالاصل احد المطالب الرئيسية للمنهجية الجدلية التاريخية التراثية . وعبر ذلك سوف يتوجب علينا طرح قضية فيما اذا كانت هذه المنهجية قادرة على استكشاف واستبصار تلك الخصوصيات الاجتماعية وما يطابقها من بنية ثقافية ، وبالتالي فيما اذا كانت قادرة على توظيف نفسها اداة علمية في التغيير الثوري لذلك الواقع العربي .

بكلمة أخرى ، سوف نبحث في الجزء الاخير من « المشروع » في ضرورات وابعاد وآفاق ثورة ثقافية ، في الواقع العربي الراهن ، في اطار ثورة اجتماعية اشتراكية تكتسب شخصيتها في هذا الواقع المبعثر حاليا والموحد مستقبليا (١)، وضمن علائقها مع التاريخ والتراث العربي الفكري .

١ — في كتابنا (حول مشكلات الثورة والثقافة في « العالم الثالث » — الوطن العربي نموذجا) ، دمشق ١٩٧٤ — الطبعة الثانية، نجد طرحا أوليا لتلك الضرورات والابعاد والافاق، من خلال مس رفيق لم يكتسب طابع الشمول والتفصيل لقضايا التاريخ والتراث العربي الفكري .

القسم الأول

التاريخ والتراث العربي من مواقع الفكر اللاتاريخي اللاتراثي

لقد ابنا في « التمهيد » السابق نمط تعامل القسم الاكبر من المفكرين والباحثين (الاكاديميين) والمثقفين العرب مع التاريخ والتراث العربي : نمط تعامل الخالة زوجة الاب السيئة الشريرة مع اطفاله . اما الفارق بين اولئك المفكرين الخ . . . و « الخالة » ، فهو أن هذه الاخيرة تخطط بلؤم لكي توقع بين زوجها واطفاله ، بينما اولئك « يعتقدون » انهم يخدمون ذلك التاريخ والتراث خدمة جلى ، حين يتصدون لهما باحثين فيهما بطرائق ومن وجهات نظر متعددة مختلفة ، تشترك في انها مجانبة للفهم التراثي عموما وللفهم التراثي الجدلي التاريخي خصوصا .

ان طرائقهم تلك تمثل جوانب من ايديولوجية تبريرية مزيفة معرفيا ومزيفة للواقع العيني المتسلطة عليه .

وحينما نتنطع نحن لمهمة تكوين وصياغة نظرية في قضية التراث العربي، فاننا نرى ان احدى المسالتين الكبيرتين اللتين تلحان ، في سياق انجاز هذه المهمة ، على طلب الحل ، تكمن في ضرورة وشرعية القيام بنقد شامل لتلك الطرائق ، وبالتالي للايديولوجية التي تشكل قاعها . وبعد أن ننجز هذه المسالة ، وفي ضوء انجازنا لها ، نجد انفسنا امام المسألة الثانية وجها لوجه : اقامة بنيان النظرية المدعوة الى أن تقدم البديل العلمي الدقيق لتلك الطرائق ، التي اثبتت ليس فقط عجزها وقصورها المعرفي ، وانما كذلك خطورتها الاجتماعية والسياسية .

أما تلك الطرائق ووجهات النظر اللاتاريخية اللاتراثية ، فقد تشكل وتبلور معظمها خصوصا في الوطن العربي ، والقسم الاخر خارج هذا الوطن ، ولكنها جميعا تلامس قضية التاريخ والتراث العربي الفكري ، باشكال وبدرجات مختلفة . فهي تلتقي في انها تمثل واحدا من الكوابح والمعوقات الاساسية على طريق الوصول الى موقف علمي متماسك من تلك القضية .

واذا اردنا ان نضبطها مصطلحيا ونحصيها عدا ، فاننا نجدها تندرج ، بشكل رئيسي ومن حيث الاساس ، تحت التسميات العامة التالية : ١) النزعة السلفية ، ٢) نزعة المعاصرة ، ٣) النزعة التلفيقية ، ٤) المركزية الاوروبية ، ٥) النزعة التحييدية .

وفيما يلي سندرسها على النحو الذي رتبناها ، لان ذلك له دلالة خاصة، سنلاحظها في سياق البحث . وبعد ذلك ، اي في « القسم الثاني » من هذا الكتاب ، نعمل على صياغة النظرية التراثية البديل .

الفصل الأول

النزعة السلفية

ان الكتابة حول هذه الظاهرة لهي ، في نطاق هذه « المقدمة » ، امر على غاية الاهمية والحساسية . اذ انها تمس واحدة من اكثر المسائل اتصالا بالبنية الفكرية الايديولوجية العربية المعاصرة والحديثة والوسيطة ، على السواء . وعلينا منذ الان ، ان نشير الى ان هذه النزعة ، التي عملت على طرح نفسها في صيغة منهجية ونظرية في فهم التراث والتاريخ العربي ـ الاسلامي واستخلاص النتائج المناسبة من ذلك ، كانت في مرحلة نشوئها ، وما تزال حتى الان ، تمثل ظاهرة مشروعة **تاريخيا** . ذلك لانها لبت الاحتياجات الايديولوجية لقطاعات اجتماعية طبقية معينة في مراحل التاريخ العربي المشار اليها .

والجدير بالذكر انها ـ وهنا معقد الاهمية والطرافة ـ لم تنشأ وتتبلور **في اطار الفكر الرجعي فحسب ، بل وجدت لنفسها ارضا خصبة وعميقة الجذور** كذلك على صعيد الفكر التقدمي تاريخيا ، هذا الفكر الذي عبر على نحو متميز وخاص عن مطامح التقدم الاجتماعي والقومي في الوطن العربي في العصور الوسيطة ، الى حد ما ، وبدءا من القرن التاسع عشر بحدود اوسع .

ومما يلفت النظر أن « النزعة السلفية » انتشرت على نطاق واسع في صفوف مجموعات كبيرة من كتابنا المؤرخين والادباء والمثقفين ، ومن المستشرقين والباحثين الاجانب ، وهي ما تزال كذلك حتى الان ، وان كانت حدتها قد خفت وتأثيرها في بنية الثقافة العربية قد فقد بعضا من **مواقعه** الاساسية . ولكي يتاح لنا أن نلم بمجموع او بمعظم أطراف المشكلة ، علينا ، **في نظري ، ان نتقصى** « النزعة السلفية « **في الاشكال** المتعددة وغير المتكافئة التي ظهرت وتجسدت فيها .

فهي قد ظهرت **اولا** كواحد من الردود الفكرية الايديولوجية على الحركة « الشعوبية » في صيغتها الرجعية المناوئة للعرب بشكل عام ، وبالتالي **كواحد من** اشكال الرد على الانهيار الحضاري العربي ـ الاسلامي ، وظهرت **ثانيا** كدعوة ايديولوجية رجعية للانكفاء الى الاصول الدينية الاولى في **صيغتها النصية** المعتقدية ، والى رفض وادانة الاجتهاد والتأويل العقلاني لها . **وقد برزت هذه الدعوة في اتجاه جبري (اقطاعي الخلفية الاقتصادية** والاجتماعية والسياسية) يأخذ بمفهوم « الأصل الاول » الابدي ، **ويرفض ويدين بالتالي مفهوم** « التطور النوعي » ، **الذي دعا اليه** ، بكثير او بقليل من

الغموض ، الاتجاه المقابل ، الفلسفي والعلمي المستنير وذو القاع البورجوازي التجاري ، ودافع عنه باشكال متعددة طريفة ، **وثالثا** اكتسبت « النزعة السلفية » شخصيتها من حيث هي احد مظاهر النمو القومي العربي المعادي للتدخل الاجنبي الاقطاعي ، والراسمالي الامبريالي ، بشكليه القديم والحديث.
في نطاق هذا التشعيب الضروري لمظاهر وادوار تلك النزعة ، سنبحث فيها بحثا تاريخيا وتراثيا ، يأخذ بعين الاعتبار مواقعها الحقيقية ، وآفاق استمرارها ، ان كان هذا واردا .

وبحثنا فيها على ذلك النحو ، سوف يلقي ضوءا كثيفا على قضية التاريخ والتراث العربي ، وعلى العوائق الجدية التي تحول دون اكتشاف ابعادها العلمية الدقيقة . ولكن عبر ذلك ، ستبرز اكثر فأكثر ضرورة انجاز ذلك البحث بالعلاقة الوثيقة مع استقصاء وملاحقة الجانب الاخر للمسألة ، وهو الموقف المناهض للنزعة السلفية المتمثل بما سميناه « نزعة المعاصرة » ، التي تكتسب ، في حال الايغال والتطرف فيها (وقد حدث هذا كما سنرى لاحقا) ، موقفا « عدميا » من التراث .

بالاضافة الى ذلك ، سوف تتضح لنا معالم وآفاق السلفية اكثر واعمق، حينما نأتي على الحديث عن « المركزية الاوروبية » ، تلك التي تربط بينها وبين « نزعة المعاصرة » الغالية (العدمية) جسور فسيحة تخص الموقف من التاريخ والتراث العربي في اوجههما الفكرية (والفلسفية بشكل خاص) .

من طرف اخر ، سوف تتيح لنا دراسة « النزعة التلفيقية » رصد ابعاد جديدة لـ « النزعة السلفية » ، لانها ، اي الاولى ، تقع في وسط القطبين ، اللذين هما هذه الاخيرة و « نزعة المعاصرة » تلك .

واخيرا وبالمقابل ، سوف نجد ان دراسة وجهات النظر تلك جميعا تكتسب عمقا جديدا ، فيما اذا تمت عبر استقصاء واستبصار « النزعة السلفية » ، مما يجعلنا نؤكد ان مجموع وجهات النظر المومى اليها — بالاضافة الى « النزعة التحييدية » — ينبغي أن تدرك وتستوعب بصفتها تشكل ، **مجتمعة**، قضية تاريخية وتراثية واحدة ذات اوجه متعددة اولا ، وانطلاقا من الاقرار بالحقيقة العلمية التالية ثانيا ، تلك التي علينا بطبيعة الحال ان ندلل ونبرهن عليها بشكل ملموس في سياق البحث ، وهي أن المنهجية الجدلية التاريخية والتراثية هي المؤهلة ، اجتماعيا ومعرفيا ، لقيادة البحث في وجهات النظر تلك والوصول الى موقف علمي دقيق من التراث (والتاريخ) العربي الفكري .

★★★

ان المسألة العقدية في « النزعة السلفية » تكمن في اعتبار اللحظة الماضية المنطلق الانطولوجي (الوجودي) والمعرفي ، منطلق الحلول للحاضر (والمستقبل) ، ومنطلق البحث العلمي في هذه الحلول . انها تكمن في اعتبار

تلك اللحظة الغاية الدنيا والقصوى للحياة الانسانية ، بل كذلك — في حالة معينة — للوجود « المطلق » .

ان **الماضي** يبرز هنا ، على هذا النحو ، مبتدءا وخبرا ، منطلقا ونهاية لكل فعالية انسانية لاحقة . انه ، بتعبير آخر ، المخول والقادر **اصلا** على اكساب كل فعالية انسانية ، مهما كانت ابعادها ومواصفاتها ، اعتبارها ومشروعيتها في الوجود . واذا كان الامر كذلك ، فان « الماضوية » تبرز عنصرا مكونا لـ « النزعة السلفية » .

والحقيقة ، هذه الرؤية « السلفية » للماضي تختلف لدى ممثليها العديدين ، اولا ، في خلفيتها ودوافعها ، وثانيا ، في تضخيمها وتحويلها له الى ظاهرة يراد لها ان تستوعب الراهن ، والمستقبل ، بكل التوقعات والاحتمالات والآفاق التي ينطويان عليهما .

وعلينا هنا ان نضيف الملاحظة التالية ، وهي ان هنالك اختلافا مبدئيا بين « **النزعة** السلفية » و « السلف » . فالاولى ، وهي المعنية في هذا الفصل ، تقوم على اشتقاق الحلول والمواقف المطلوبة اولا واخيرا من الماضي الذي كان العصر الذهبي للسلف الصالح . أما السلف فهم أولئك الذين عاشوا في مرحلة ماضية منصرمة ، دون ان يكونوا كلهم ذوي نزعة سلفية ، بل كان قسم رئيسي منهم ذا افق مبدع ، اذ اعترف بأن آراءه غير ملزمة للاخرين وان آراء الغير ليست ملزمة له الا ما كان فيها حقيقة ونفع بغض النظر عن المصدر الآتية منه تلك الافكار .

ومن المعروف ان « النزعة السلفية » نشأت بالاصل من خلال نسبتها الدينية الى من يسمى عادة بـ « السلف الصالح » من اوائل الذين دخلوا الدين الاسلامي ولم يسلكوا سلوكا تلقائيا تسليميا حيال تعاليم هذا الدين فحسب ، وانما ناهضوا كل من حاول التعرض لها بالتأويل والتفسير والاجتهاد العقلي او الصوفي . وقد برز اتجاه المناهضة هذا منذ ايام « النبي » محمد ، واستمر فيما بعد مشكلا تيارا جارفا . ها هنا ظهر الفقيه والمحدث احمد بن حنبل (مات عام ٨٥٥) واحدا من رواد هذا الاتجاه . فقد كان يرفض اللجوء الى «القياس» الا مكرها وفي حالات الضرورة القصوى ، ويرفض ابداء الرأي والنظر في مسائل لم يتطرق اليها اهل « السلف الصالح » . وفيما بعد ، وخصوصا في القرن الحادي عشر (الرابع الهجري) اطلقت مجموعة من اتباع بن حنبل صفة « السلفية » على نفسها ، تأكيدا منها على الالتزام بموقفه موقف الانكفاء الدائم الى الوراء للحصول على حلول للمشكلات التي جابهتها ، اي موقف الرفض لعناصر التأويل والتفسير والاجتهاد العقلي والصوفي .

وقد استمر الاتجاه ، فظهر له لاحقا ممثلون بارزون منهم ابن حزم الاندلسي (٩٩٤ — ١٠٦٤) وتقي الدين بن تيمية الحراني الدمشقي الحنبلي (١٢٦٣ — ١٣٢٨) . وعلى يد هذا الاخير اكتسبت النزعة السلفية ابعادا

واضحة المعالم ، بعد ان كان عبد الرحمن بن الجوزي القرشي البغدادي (١١٠٧ ــ ١١٩٥) قد مهد الطريق لذلك ، حين سلط كل اسلحته باتجاه الفكر العقلي النقدي المباشر (الفلسفة) وغير المباشر (التصوف) .

اما في العصور الحديثة فقد ظهرت امتدادات لتلك النزعة تجسدت واحدة منها بالحركة التي قادها محمد بن عبدالوهاب في نجد والحجاز ، واستمرت حتى الان في اطار المملكة العربية السعودية .

وسوف يكون علينا ان نبحث في هذه الحركة ليس في صيغتها الدينية الغالية فحسب ، وانما كذلك في تلك الصيغ التي اكتسبتها ضمن ظروف اجتماعية وتاريخية وثقافية مختلفة . هذا يعني انه من المتوجب علينا ان نبحث في الصيغ الرئيسية للنزعة السلفية آخذين بعين الاعتبار العميق دوافعها وخلفياتها الاجتماعية والتاريخية ووظائفها الايديولوجية والسياسية .

وسوف نقوم فيما يلي بدراسة تلك الصيغ مؤثرين ترتيبها على النحو الذي اتينا عليه من قبل ، لانه يغطي احتياجات العلاقات الذاتية الداخلية بينها .

أولاً - السلفية : أحد الردود الفكرية على الحركة "الشعوبية" وعلى الانهيار الحضاري العربي - الإسلامي

ان دراسة هذا الجانب من « السلفية » قمينة بان تقدم لنا صورة عن موقف مجموعة من المؤرخين والباحثين والمثقفين العرب الوسطويين من قضية التاريخ والتراث العربي الفكري ، وبالتالي عن اتجاه فكري مارس دورا ملحوظا في الحياة العقلية للمجتمع العربي آنذاك. بيد أن انجاز هذا الامر يقتضي منا التعرض لحركة التأريخ والتنظير التراثي لدى العرب الوسطويين (من العصر الوسيط) انفسهم ، محاولين ، عبر ذلك ، ان نتقصى الجسور ، ان كانت موجودة ، بين هذه الحركة من طرف وبين السلفية من طرف آخر ، وان نتقصى الدلالات الايديولوجية والسياسية لهاتين مجتمعتين، تلك التي تمس بهذا الشكل او بذاك ظاهرة «الشعوبية» . ولكن هذا الامر وذاك لايمكن ان نحقق وضوحا دقيقا حولهما بعيدا عن استجلاء واستكشاف المعالم الرئيسية المحركة للبناء الاجتماعي الاقتصادي والحضاري العام للمجتمع ذاك . بل اكثر من ذلك، فان التعرض لهذه المعالم ولحركة التأريخ والتنظير التراثي تلك ضروري، ولابد منه من اجل فهم السلفية بصفتها دعوة ايديولوجية رجعية للانكفاء الى الاصول الدينية الاولى بشكل نصي وثوقي (وسوف نأتي على هذه المسألة في الفقرة المكرسة لها) .

١

لقد تكونت وتطورت حركة التأريخ والتنظير التراثي العربية بتأثير مجموعة من المفكرين والمؤرخين في اطار المجتمع العربي الوسيط، الذي احتوى منظومة متعددة الاطراف من الشعوب .

وكانت تلك الحركة آنذاك ناشطة وواسعة . فقد ساهم في تكوينها وبلورتها مجموعة من المفكرين والمؤرخين ، تميزوا من بعضهم بعضا على صعيد تحدرهم الاجتماعي الطبقي والقومي ، وتوحدوا نسبيا في نطاق الاطر الحضارية العامة للمجتمع العربي الوسيط ، الذي ابتدأ بالتكون مع اتجاه تراجع العلاقات الاجتماعية القبلية البطريركية (الابوية) بالحدود الرئيسية في القرن السابع ، وانتهى في أواخر القرن الخامس عشر واوائل القرن السادس عشر ، حيث سقطت غرناطة ١٤٩٢ فتكرست بذلك الهيمنة النهائية الشاملة لعلاقات اقطاعية منزلية ، بعد ان كان القرن العاشر قد فتح الطريق واسعة امام تلك الهيمنة .

ان دراسة ما كتبه اولئك المفكرون والمؤرخون في نطاق التأريخ والتنظير التراثي ، تعني اننا مدعوون هنا الى الكتابة عن تاريخ التأريخ والتنظير ذاك . والمسألة هذه تستبين معقدة وزاخرة بالمحاذير والمواقف غير المتوقعة، حينما ندرك ان التاريخ العربي الفكري الوسيط والحديث والمعاصر قد امتزج الى حد كبير ومثير بحركة تأريخه وتنظيره تراثيا على يد اولئك المشار اليهم فوق، بحيث يغدو من اللازب المبدئي ان يعمل الباحث على الكشف عن الواقع التاريخي الموضوعي ، او ما يسمى بـ « المادة التاريخية » ، مميزا اياه بدقة — بالرغم من الصعوبات الجمة التي يمكن ان تنشأ خلال ذلك — من تفسيره وتقويمه المقدم من المفكرين والمؤرخين .

وهنا نود الاشارة الى مسألة لها مساس بقضيتنا المطروحة هنا ، وهي انه من خلال النتائج التي يصل اليها مفكرون ومؤرخون في نطاق بحثهم لحقبة فكرية او اجتماعية معينة منصرمة وتقويمها تراثيا ، نستشف الملامح والآفاق البعيدة وغير المباشرة ، بل والمباشرة احيانا ، للحقبة التاريخية التي عاش فيها اولئك . ان اخذنا هذه المسألة بعين الاعتبار العميق ، امر على غاية الاهمية بالنسبة الى الجهد الذي نبذله في دراسة الفكر العربي في صيغتيه التاريخية والتراثية .

ان الباحث المؤرخ والتراثي الذي يكتب حول وقائع حدثت قبله ويقومها تراثيا ، يفعل ذلك في ضوء عصره هو ، بالرغم من انه يبق

مطالبا بتقديمها من خلال عصرها هي، في حال التعرض لها **تاريخيا** . **ولكن هذا** التعرض يظل ، في التحليل الاخير ، مشروطا بمستوى اداة البحث العلمي التي بين يديه اولا ، وبأفقه المعرفي والايديولوجي ثانيا ، بحيث يغدو القول ممكنا بان هذين العنصرين يمثلان ، على نحو متوسط ، الحصيلة الحضارية العامة لعصر ذلك الباحث .

ان هذه الامكانية ، امكانية تدخل عصر المؤرخ بعصر « المادة التاريخية » المؤرخ لها ، تزداد عمقا واتساعا لدى قيام الباحث بتقويم تلك الاخيرة **تراثيا** ، بل ان مهمة التراثي تغدو هنا قائمة بالاصل على ضرورة تقديم « المادة التاريخية » كما يقتضي عصره ، بالضبط .

هكذا يصبح متوجبا على المؤرخ لظاهرة فكرية ما ان يبحث في الخط الاول عن المصادر الاصلية ، كتابية كانت او مادية ، تلك التي وجدت في عصر هذه الظاهرة وسجلتها او حملت مؤشرا عليها .

ان التاريخ العربي ، الذي قدم الينا على مدى قرون عديدة في مجلدات ضخمة لا تحصى ويسود معظمها خلط مريع بين التأريخ والتنظير التراثي ، **فقد** ، على هذا الطريق ، حركته ومضمونه الحقيقي ، وادى الى ابراز وتعميق التأكيد بان تأريخا فعليا دقيقا للتاريخ ليس ممكنا بسبب بروز المصالح والمواقف الخاصة بالمؤرخين وطغيانها على الحدث المؤرخ له ، وانه بالتالي لا يمكن التحدث عن **علم** تاريخ . ان هذه النتائج الخطيرة سوف نتعرض لها على نحو اكثر تفصيلا في سياق القسم الثاني من هذه « المقدمة » .

٢

بغض النظر عن المرحلة « الجاهلية » (١) ، التي لم ينشأ فيها فكر تأريخي وتنظيري تراثي (٢) ، نجد أن المراحل اللاحقة ، منذ نشوء المجتمع العربي — الاسلامي في الربع الاول من القرن السابع وحتى القرن الرابع عشر ، لم تكن قادرة على انجاز خطوة نوعية عميقة في نطاق النظر المنهجي التاريخي والتراثي ، هذا بالرغم من انه قد تكون طيلة تلك المراحل جيل واسع من المؤرخين والباحثين التراثيين .

وقد يبدو ان في هذا القول اشارة الى وجود مفارقة او تناقض بين الواقع العربي العيني الذي سجل نهوضا حضاريا عميقا في الفترة ما بين القرن الثامن والقرن العاشر من جهة ، وبين الصورة التأريخية والتراثية المنهجية لهذا الواقع ، المتخلفة عنه نسبيا من جهة اخرى .

والحق ، ان مثل هذا التناقض الظاهري يمكن رفعه وتجاوزه ، حينما ندرك ان العلاقة بين الواقع الاجتماعي العياني وبين الفكر التأريخي التراثي (والنظري المجرد بشكل عام) ليست بسيطة مباشرة او ميكانيكية (اشتقاقية) وانها لا تتم بالتالي على نمط الصورة المرآتية . انها — على العكس من هذا وذاك — علاقة معقدة حلزونية ومتوسطة ، وتقتضي من الباحث ، لكي يحيط بأبعادها وآفاقها ، تيقظا جدليا عميقا .

على هذا النحو من النظر الى الامور ، لم يعد واردا ومشروعا ان نرى في الواقع التالي لغزا ، وهو ان بعض الشخصيات الفكرية الرئيسية (١) ، التي طبعت المرحلة العربية الوسيطة بميسمها الفكري الخصب والعميق ، قد عاشت في الفترات الاخيرة من المرحلة تلك ، هذه الفترات التي كانت بحق ايذانا بانهيار وانحسار البنيان العربي الحضاري الوسيط .

---

١ — سنتعرض في مكان اخر من هذه « المقدمة » لهذا المصطلح ودلالته الاجتماعية التاريخية . ونود القول هنا ان « مشروع الرؤية » سوف ينطلق من هذه المرحلة وليس من مراحل سابقة عليها لاسباب سنأتي عليها في الموضع المناسب من هذا الكتاب .

٢ — انظر حول ذلك : تاريخ العرب قبل الاسلام — جواد علي ، الجزء الاول (القسم السياسي)، بغداد ١٩٥١ ، الفصل الاول (الجاهلية ومصادر التاريخ الجاهلي) . كذلك : نشأة التدوين التاريخي عند العرب — حسين نصار ، القاهرة ص ٥ — ٧ .

١ — في طليعة هذه الشخصيات يبرز مثلا البيروني وابن سينا (من القرن الحادي عشر) ، وابن رشد (من القرن الثاني عشر) ، وابن عربي (من القرن الثالث عشر) ، وابن خلدون (من القرن الرابع عشر) .

فلقد كثفت تلك الشخصيات النموذجية في نشاطها الفكري الفلسفي والعلمي الاجتماعي والطبيعي، في آن واحد وفي نسق جدلي ، مجموع التجربة الحضارية العالمية السابقة ، وتلك التي تكونت في نطاق المجتمع العربي آنذاك ، هـذا الامر يشير الى انهم كانوا الحصيلة الاكثر تماسكا والاكثر عمقا في التعبير عن تلك التجربة .

ان التأخر الزماني لنشوء تلك النماذج الفكرية وامثالها عن مرحلة الازدهار الحضاري العظمى في القرنين التاسع والعاشر ، لا يعني بحال انها وجدت وتبلورت بدافع قوتها النظرية الذاتية المستقلة عن الاطار الاجتماعي آنذاك ، انه يعني ــ في احسن حال ــ ان تمثل مرحلة الازدهار تلك تمثلا فكريا شموليا قد تم عبر مجموعة كبيرة من عمليات ذات اعمار مديدة من التفاعل والانضاج والتقدم الاجتماعي والاقتصادي والسياسي والفكري والعلمي الطبيعي .

ان طرحنا للمسألة على هذا الشكل ، اي حسب مقتضيات وخصوصيات العلاقة الجدلية بين الفكر والواقع ، يتيح لنا ان نرفض بحق الطابع اللا تاريخي واللاتراثي (الاسطوري) ، الذي اكتسبته هذه المسألة طوال مرحلة طويلة ، كما انه يجعل من وحدة المجتمع العربي الوسيط مقولة تاريخية وتراثية تتمتع بمضمون حقيقي (هذا بالاضافة طبعا الى القول باحتواء تلك الوحدة تمايزا محدد المعالم) .

ان التركيز على تلك النماذج الفكرية ، او على احدها الذي يهمنا هنا ، وهو ابن خلدون ، لا يعني بطبيعة الحال غض النظر عن الانجازات التي حققها المؤرخون والباحثون التراثيون في القرون الاولى من حياة المجتمع العربي .

الا ان هذه الانجازات لم ترتفع الى مستوى الوعي التأريخي والتراثي العلمي الموضوعي . فقد ظلت تتحرك ، في الخط العام ، ضمن اطار يعتمد على السرد القصصي وعلى قوة التركيب الخيالي ، وتنطلق من الشخصيات البطرية او المثل الدينية والاخلاقية ، او من هذه جميعا بالاضافة الى الكرامات ، معتبرة اياها اساسا وقاعدة لها في فهمها سير التاريخ والتراث الانساني (والعربي ــ الاسلامي من ضمنه) .

لقد وجه ابن خلدون في « مقدمته » الشهيرة نقدا ، ما يزال يحتفظ بأهميته المبدئية ، لمعظم المؤرخين الذين تعاقبوا من قبله . فهو يرى انه اذا اعتمد في الاخبار « على مجرد النقل ولم تحكم اصول العادة وقواعد السياسة وطبيعة العمران والاحوال في الاجتماع الانساني ولا قيس الغائب منها بالشاهد والحاضر بالذاهب فربما لم يؤمن فيها من العثور ومزلة القدم والحيد عن جادة الصدق » (١) . وهو يثني على سابقيه ، وان كان في كتبهم (المسعودي والواقدي مثلا) « من المطعن والمغمز ما هو معروف عن الاثبات » (٢) .

---

١ ــ مقدمة ابن خلدون ــ المكتبة التجارية الكبرى بالقاهرة (مصر) ، بدون تاريخ ، ص ٩ .
٢ ــ نفس المصدر والمعطيات السابقة ، ص ٤ .

وسوف نفرد موضعا اخر لاحقا للحديث عن الاسهام الذي قدمه ابن خلدون في خلق اساس علمي لفهم المجتمع والتاريخ ، وبالتالي لاقامة علم اجتماع وعلم تاريخ .

ولا شك انه من الضروري ان نتعرض للمؤشرات الاساسية للارهاصات التأريخية والتراثية التنظيرية ، التي اعلنت عن نفسها على ايدي مؤرخين وباحثين قبل ابن خلدون . وبتعبير اخر ، من الضروري ان نتقصى الرؤى والمواقف المنهجية ، التي انطلق منها هؤلاء في فهمهم لنتاريخ والتراث العربي. وسوف يتاح لنا عبر ذلك ان نكشف عن الجسور القائمة بين هذه الرؤى والمواقف من طرف وبين مثيلاتها لدى المؤرخين والمنظرين التراثيين في العصر الحديث (سنرى ان هذه الجسور ممدودة فعلا بين السلفية الوسطوية ، والسلفية الحديثة ، والمعاصرة ، وكذلك بين بعض الرؤى والمواقف الجدلية من التراث في المرحلة العربية الوسطوية والاخرى الحديثة من جانب وبين المنهجية الجدلية التاريخية التراثية من جانب اخر ، الخ ..) .

٣

لقد احتوى المجتمع العربي الوسيط (هذه المسألة سنتعرض لها لاحقا في جزء اخر من هذا « المشروع » بمزيد من التوسع والتفصيل) ثلاثة انماط من العلاقات الاجتماعية الطبقية ، هي الرقيقية ، والاقطاعية ، والرأسمالية التجارية المبكرة (١) .

أما العلاقات الرقيقية ، فقد ظلت ، كما كانت في القرنين الاخيرين من « العصر الجاهلي » ، ظاهرة مرافقة ، دون ان تتحول الى مواقع الهيمنة في المجتمع . أنها مارست دورا انتاجيا اجتماعيا ، بيد ان هذا جرى ، في المجتمع الجديد ، في اطار ذينك النمطين من العلاقات الاجتماعية الطبقية (١).

وبطبيعة الحال ، فقد نشب صراع طبقي من نوع معقد المعالم بين هذه العلاقات الاخيرة ، كان قد حسم اكثر فاكثر لصالح الاقطاعية منها . وقد تم لها ذلك تحت تأثير جملة من العوامل الداخلية والخارجية . في طليعة هذه العوامل يبرز واقع ان العلاقات الرأسمالية التجارية المبكرة كانت بالاصل قد نشأت في ظلال الاقطاع الوليد وفي اطار الركض وراء تلبية حاجاته وتطلعاته الاجتماعية والاقتصادية ، بحيث أنها (تلك العلاقات) لم تخرج عن كونها **الوجه الثاني** لمجتمع اقطاعي رأسمالي تجاري مبكر . وقد حمل هذا الوضع نتيجة خطيرة ، هي أن تلك العلاقات لم يتح لها ان تتحول الى الوجود الاجتماعي الاقتصادي القادر على زحزحة العلاقات الاقطاعية او على تحقيق هيمنتها عليها .

بالاضافة الى ذلك، نواجه عملية تسعير الحركات القومية في اطار الشعوب غير العربية ، هذه العملية التي **قادها** اقطاعيو تلك الشعوب ضد الاقطاع العربي ، جاعلين من هذه الاخيرة واجهة الصدام .

---

١ ــ قارن : الاسلام والراسمالية ــ مكسيم رودنسون ، دار الطليعة ــ بيروت ١٩٦٨ ، ص ٣٥ ــ ٤٤ .

١ ــ ان غياب الرؤية الاقتصادية الاجتماعية العلمية لدى بعض العاملين في نطاق التاريخ العربي ، يقود في غالب الاحيان الى تقويمات اخلاقية لمراحل التاريخ العربي . فحينما يتناول البعض تحيز الاسلام النسبي لصالح الطبقات والفئات الكادحة في المراحل الاولى من نشوئه ، فانهم يطرحون ذلك بمعنى ان الاسلام وقف في موقفه المشار اليه ضد الاقطاع والراسمال وكل التشكيلات الطبقية الاستغلالية ، غير مدركين انه في تلك المراحل لم يكن وجود للاقطاع والراسمال . ان هذا الموقف الاخلاقي هو في حقيقته موقف لا تاريخي، لا يدرك خصوصيات ونوعيات تلك التشكيلات (انظر مثالا على ذلك : سهيل زكار ــ المنظمات الشعبية في بلاد الشام ــ مجلة المناضل ، دمشق ، شباط ١٩٧٦) .

. وقد ظهر ذلك موجها ضد الشعب العربي كله ، او ، بشكل ادق ، اريد له أن يظهر كذلك . ولكنه بالاصل صراع بين اشراف (اقطاعيي) العرب ، الذين الحوا ــ لحماية مصالحهم وامتيازاتهم الاجتماعية والعسكرية والسياسية والاقتصادية ــ على أن العرب « خير أمة اخرجت للناس » ، وبين اشراف (اقطاعيي) الشعوب غير العربية ، خصوصا الفرس ، الذين عبأوا طبقاتهم الكادحة ضد الشعب العربي عموما (١) .

ان ذلك الصراع اخذ يبرز بوضوح وبعنف في القرن الثامن تحت تأثير عوامل متعددة ، منها النزوع العاصف الى حيازة الملكيات الضخمة (١) من قبل السادة العرب الامويين المدنيين والعسكريين ، وكذلك من قبل اقطاعيي الشعوب الاخرى .

وقد اسهم واقع ذلك الصراع في زعزعة مركزية الدولة وفي فتح الابواب على مصراعيها امام حركات الانسلاخ عن هذه الدولة .
وبطبيعة الحال ، فان هذا الواقع خلق ارضا خصيبة لهجمات الاقطاع الخارجي ، ممثلا بالبويهيين فالاتراك فالصليبيين ، مما ادى لاحقا الى انهيار البنيان الاجتماعي العربي ، بما فيه ، او في طليعته العلاقات الرأسمالية التجارية المبكرة .

والحقيقة ، ان هذا الامر يحتاج تدقيقا ، وبالرغم من اننا سنفرد مكانا واسعا في احد الاجزاء اللاحقة من هذا « المشروع » لذلك الامر ، فان من الضروري ان نشير بايجاز الى احد جوانبه ، وهو طبيعة الاقطاع وطبيعة تلك العلاقات الرأسمالية التجارية المبكرة ، والعلاقة القائمة بينهما . لان التدقيق في هذه المسألة يسهم في القاء وضوح اولي حول الحركة التأريخية والتراثية آنذاك بأبعادها وحدودها وآفاقها الطبقية الاجتماعية والنظرية المعرفية والمنهجية .

لقد كانت العلاقة بين الدولة المركزية ، وعلى رأسها الخليفة من طرف ، وبين الاقطاع والنزوع اليه من طرف اخر ، ذات طابع طريف ، يقوم على الضرورة والقسر . فالدولة المركزية تلك كان وجودها بالاصل مشروطا بوجود ارض واسعة ، يقوم بالاشراف عليها اقطاعيون ، اقطعوا تلك الارض من الخليفة ، المالك الاكبر . والجدير بالذكر ان هؤلاء الاقطاعيين لم يكونوا

---

١ ــ انظر : احمد امين ــ ضحى الاسلام ، الجزء الاول ، الطبعة العاشرة ، ص ٤٩ــ٧٨ .
هنا يلامس احمد آمين ملامسة بسيطة غير دقيقة الاطار الطبقي لــ « الشعوبية » ، وذلك خصوصا حينما يقدم ردا على ابن قتيبة ، الذي يرى بان هذه الظاهرة انتشرت اكثر ما يكون في اوساط « السفلة والحشوة وابناء أكرة القرى » . اما رد أحمد أمين على ذلك فهو ان الشعوبية لم تظهر فقط في صفوف آولئك ، وآنما كذلك لدى الاشراف الذين كانت « حركتهم سرية خفية لا يجرءون ان يظهروا بها .. » (ص٦٢) .
١ ــ انظر حول ذلك : عبد العزيز الدوري ــ مقدمة في التاريخ الاقتصادي العربي ، بيروت ١٩٦٩ ، ص ٦ و٣٥ ــ ٥٥ .

قادرين على التصرف المطلق بتلك الارض ولا على تملكها ، ذلك لان حق التصرف المطلق والتملك للارض كان اولا واخيرا من نصيب الخليفة . فهو ، بذلك ، حر في ان يمنح او ينتزع ارضا .

ها هنا نجد ، في الحقيقة ، احدى الحلقات الاساسية التي تميز الاقطاع العربي من الاقطاع الاوروبي في العصر الوسيط ، وهو ليس تميزا قليل الشأن ذلك انه على هذا الاساس نفسه انطلقت الهجمات المدمرة على العلاقات الراسمالية التجارية المبكرة : ان ارتباط المركزية باقطاع الارض ارتباطا ضروريا ، كان في حقيقة الامر تعبيرا عن علاقة تضايفية بينهما ، كمن من ورائها تواطؤ عفوي ضمني بين كلا الطرفين انفرط عقده اخيرا لصالح الاقطاع .

فالدولة المركزية ، التي انبعثت في اطارها وفي ظلها العلاقات الراسمالية التجارية المبكرة ، كانت **في الحين نفسه** بحاجة مبدئية الى الاقطاع المتمثل بالقواد العسكريين وبالنخبة الارستوقراطية المدنية ، اذ ان **مجموع** الاقطاعات الخاضعة للخليفة ، بما فيها المنطقة التي تقع مباشرة في حوزة هذا الاخير ، هو الذي كان في الحقيقة الاطار الذي احتوى الدولة المركزية .

ان احتفاظ الدولة المركزية بقدرتها وهيبتها الاجتماعية والاقتصادية والسياسية ، كان منوطا بسيطرتها على الاقطاع المنضوي تحت اطارها . ولكن هذه السيطرة نفسها قادت في حينه الى اضعاف نفسها، ذلك لان الاقطاع المسيطر عليه في هذه الحال لم تتح له ان ينمو بوتائر كبيرة وسريعة نتيجة لحق الخليفة ، الاقطاعي الاكبر ، في انتزاع الارض من حوزة صاحبها (الشكلي) متى شاء (وخصوصا حينما كان الخليفة يشعر بانه مهدد من هذا الاخير) ، الامر الذي لم يسمح بنشوء وحدة اقتصادية متماسكة وذات طبيعة استمرارية . وبطبيعة الحال ، كان ضعف السلطة المركزية تجاه الاقطاع ، تعبيرا عن ضعف نفوذها في اطار المجتمع بكامله ، وبالتالي عن تعاظم حركة النزوع نحو الانفصال الاقطاعي اقتصاديا وسياسيا .

ها هنا يكمن معقد الاشكالية : في كلتا الحالتين ، تعاظم وتناقص سيطرة السلطة المركزية على الاقطاعيين ، الذين لا يحوزون على حق التملك وحق التصرف بالارض ، كان الامر يقود على نحو ضروري الى تجاوز واضعاف السلطة المركزية والاقطاع معا ، ولكن ليس لصالح واحد منها على حساب الاخر ، وانما لصالح علاقات اقطاعية ــ تكونت لاحقا طبعا في احضان ذلك الوضع المزدوج ــ ذات طبيعة بدائية منزلية ووتائر انتاجية ضحلة .

ان اضعاف الاقطاع بسبب ركوض الاقطاعيين خلف رغبات الخليفة (السلطة المركزية) ضمانا لسكوته عنهم ، كان يعني ، في نفس الوقت ، اضعاف هذه السلطة في نطاق حجم الغلاة والدخول الزراعية والمالية ، التي عليهم ان يقدموها في فترات محددة لها ، كذلك تعاظم قوة الاقطاع كان يشترط بشكل او بآخر مجابهته للسلطة المركزية على نحو استنفد منه امكانات

ضخمة في حقول السقاية والزراعة والتجارة . وفي كلا الحالين كانت الامور تجري ضد الطرفين معا .

ولقد انعكس ذلك الوضع المركب والطريف بطريقة مدمرة على واقع وآفاق العلاقات الراسمالية التجارية المبكرة ، اذ ان وجود هذه الاخيرة ارتبط ، تاريخيا ، بذينك الطرفين ، السلطة المركزية والاقطاع : الطرف الاول بضعفه وعجزه عن تقديم حماية كافية وضمان مديد لتطور متناسق ومستمر لها ، والطرف الثاني بموقفه السلبي الهجومي موضوعيا من هذه السلطة ، وبالتالي من تلك العلاقات .

هذا هو الواقع الذي جعل من العلاقات الراسمالية التجارية المبكرة ليس اكثر من ارهاصات متعلق نموها وتطورها او ضمورها واضمحلالها بنمو وتطور او ضمور واضمحلال الاقطاع نفسه ، هذا الذي عايشها وصارعها في اطار السلطة المركزية .

ذلك التوضيح الاخير ضروري ، لان انحسار هذا الاقطاع المشار اليه لم يعن انحسار العلاقات الاقطاعية عموما في المجتمع العربي الوسيط . اذ ان زوال هذه الاخيرة ذات الصلة الوثيقة ، كما راينا ، بسلطة مركزية تحتوي تلك الارهاصات الراسمالية التجارية ، قاد الى انبعاث علاقات اقطاعية منزلية مبعثرة وغير قادرة على القيام بمشاريع ضخمة ، من سقاية وسدود وتجارة عالمية . لقد اضمحلت الطاقة الانتاجية وتبعثرت مع سقوط السلطة المركزية ، وكان ذلك سقوطا للمجتمع العربي الوسيط (١) .



هكذا تبدو الآفاق الاجتماعية ـ الاقتصادية والحضارية العامة للمجتمع العربي الوسيط : معقدة ، متشابكة ، ومتداخلة ، ومليئة بالتوقعات الخصبة احيانا والضحلة احيانا اخرى ، انها آفاق « زئبقية » ، سمتها الخاصة تكمن في مد وجزر متلازمين دون ان يكونا دائما متكافئين ، ثم ينتهيان اخيرا لصالح احدهما الذي ما لبث ان اكتسب شخصية ووظيفة وآفاق جديدة .

---

١ ـ مما سبق يستبين لنا الفارق الرئيسي بين الاقطاع الاوربي والاقطاع في المجتمع العربي الوسيط ، هذا الفارق الذي تحدد بطبيعة العلاقة بينهما وبين ملكية الارض : في الاول تملك وراثي للارض من قبل الاقطاعي ، اما في الثاني فحيازة للارض لا تصل ، من حيث الخط العام ، الى حق التملك المتوارث . هذه المسالة التي وان لم نكن قد فصلنا فيها في الطبعة الاولى من « مشروع رؤية جديدة للفكر العربي الوسيط » ١٩٧١ ، فاننا لم نطرحها ، على كل حال ، انطلاقا من ان « نظام الاقطاع ـ في المجتمع العربي الوسيط ـ يماثل نظام الاقطاع الاوربي » ، كما اعتقدت يمنى العيد في مقالة لها حول الكتاب (مجلة الطريق البيروتية ، عدد ٥ ١٩٧٢) . ومع ذلك فان ما طرح في تلك المقالة يحتوي عدة نقاط جديرة بالاهتمام والاخذ بعين الاعتبار .

من جهة اخرى ، لم يكن للحركة التأريخية والتراثية العربية الوسطوية ان تكتسب مسارا مغايرا او ان تتجاوز ظلها الاجتماعي والتاريخي العام . فكانت ، **هي كذلك** ، معقدة ، متشابكة ، ومتداخلة ، ومترعة بالتوقعات الخصبة والضحلة . لقد ظلت متعثرة متأرجحة بين مجموعة من المواقف والرؤى حتى القرن الرابع عشر ، حيث استطاع اخيرا ابن خلدون في هذا القرن ان يمنحها وضوحا نظريا عميقا وحاسما ، في حدود التقدم التاريخي .

وقبل الدخول في عالم النظرية الخلدونية في التاريخ ، يتوجب علينا ان نلاحق الحركة التأريخية والتراثية في المراحل السابقة ، **او على الاقل ان نأخذ** نماذج رئيسية منها .

اننا لا نستطيع التأكيد ، كما اشرنا فيما سبق ، **على** انه وجد في العصر الجاهلي (ونقصد بذلك الفترة الممتدة على الاقل قرنين من الزمن قبل نشوء الاسلام في القرن السابع) اتجاه ما للتأريخ . و « حتى البلدان المتحضرة **التي** كنا نظن أنها تحرص على تسجيل حياتها ورقيها ، مثل اليمن والحيرة وغسان لم يصل الينا منها كتب تاريخية ايضا » (١) .

واذا كان الامر كذلك ، فانه لا يسعنا الا ان نوجه انظارنا الى المرحلة اللاحقة من التاريخ العربي ، مرحلة التكون والتطور ثم الانحسار الاسلامي .

في هذه المرحلة ظهر الاهتمام بالسيرة النبوية ، اذ يتحول « النبي » هنا الى بطل المؤلفات الاسلامية ، التي ظهرت ضمن هذا الاتجاه . ونحن ربما رأينا في هذا الاخير بداية التدوين التاريخي ، بالمعنى الضيق . نقول هنا **التدوين** ، ولا نقول **البحث** . لان المسألة آنذاك لم تكن قد اكتسبت بعد طابعا محددا بكذا وكذا من قواعد البحث التاريخي التراثي المتماسك ، وان كان اصحاب هذا الاتجاه قد اعتمدوا على الاسانيد وعلى التدقيق في صحتها . هذا بالاضافة الى ان هؤلاء قد اهتموا خصوصا بالمغازي النبوية ، وربما ايضا بأخبار الخلفاء الراشدين واخبار من أتى بعدهم ، اي اخبار الصحابة والتابعين .

من ممثلي هذا الاتجاه ، يبرز **عروة بن الزبير** (وقد مات في العقد الثاني من القرن الثامن م ، وعام ٩٤ هـ) . ثم جاء من بعده **محمد بن اسحق** . واحدث تحولا ملحوظا في حركة التأريخ .ذلك لان اهتمام هذا المؤرخ (مات في اواخر الربع الثالث من القرن الثامن ، عام ١٥٠ هـ) امتد الى المرحلة « الجاهلية » ومرحلة الخلفاء الراشدين والامويين ، بالاضافة الى السيرة والمغازي النبوية .

ونميل الى الاعتقاد بان محمد بن اسحق كان مؤرخا موسوعيا في حدود

---

١ ـ حسين نصار : نشأة التدوين التاريخي ، نفس المعطيات السابقة ، ص ٥ .

عصره . فقد عمل على استيعاب احداث العصور السالفة واحداث عصره . واستطاع ، في اثناء ذلك ، ان يتجاوز الاطار القصصي الشفهي الجاهلي ، الذي اعتمد على المفاخرة بـ « الايام » و « الانساب » ، ايام الجاهليين وانساب قبائلهم . ولقد عبر اولئك عن ذلك شعرا ونثرا ، وعلى نحو مبالغ فيه وتكتنفه الاساطير والتخيلات غير المتماسكة وغير المدرجة في نسق متجانس ، وذلك في صورة عفوية لا تكلف فيها ولا اعتمال ، مثلها في ذلك مثل العلاقات الاجتماعية القبلية في نطاق صحراوي .

ان أهمية محمد بن اسحق تكمن ، بالاضافة الى ذلك ، في انه اخذ يطرح الاحداث السابقة والمعاصرة له ، بمعنى ما محدد ، طرحا **تاريخيا** ، منطلقا من اعتبارها وحدة من الاحداث ، تنتقل من البسيط الى المركب ، ومن العادي الى المهم . فهو في كتابه « كتاب المغازي » ، الذي ضاع في اصله وعرفنا بعض اقسامه لدى ابن هشام في « سيرته » ، يعرض سيرة الرسول انطلاقا من ان التاريخ العالمي هو تاريخ للرسالات الالهية .

والجدير بالذكر ان ذلك التاريخ ، حسب محمد بن اسحق ، يجد حلقته الاخيرة والكاملة في الرسالة المحمدية الاسلامية . فهو ، بذلك ، تاريخ ديني اولا ، وهو ثانيا تاريخ يتضمن على سبيل **الكمون ، ولكن** تحت تأثير الهي ، غاية قصوى ممثلة بالاسلام ، يطمح هو (أي ذلك التاريخ) في تحقيقها .

ان هذه الرؤية التأريخية ، التي تكون في الحقيقة حصيلة مكثفة لتطور ثقافي نظري ، انطلقت من التقدم الاجتماعي والاقتصادي والعلمي والسياسي في القرن الثامن ، ذلك القرن الذي كان بداية التقدم العاصف في القرنين التاسع والعاشر وتمهيدا له في المشرق العربي اولا ، ثم في المغرب العربي في القرون التالية ثانيا .

والواقع ان تلك الرؤية التأريخية تجد استمرارا لاحقا لها ، خصوصا في شخصية تاريخية لامعة ، هي **الطبري** (من القرن العاشر) . بيد ان هذه المرحلة الاسحاقية والمراحل اللاحقة حتى مجيء ابن خلدون في القرن الرابع عشر تتسم ، على الرغم من وجود نقاط تمايز كبيرة او صغيرة بينها ، بسمة مشتركة لها دلالتها العميقة ، وهي انها انطلقت في فعاليتها التأريخية من اطار ديني لاهوتي ، يتضمن ، على نحو طريف ومعقد ، رؤية تراثية **سلفية** .

ان التشابك الذي سيواجهنا هنا بين الموقف التأريخي واللحظة التاريخية الموضوعية من طرف والموقف التراثي السلفي واللحظة التراثية الموضوعية من طرف اخر ، امر بحاجة الى التدقيق والتقصي . فالقول بأن التاريخ العالمي هو تاريخ للرسالات الالهية ، يصطدم بعدة عقبات تبعده عن تاريخيته وتراثيته :

١) ان التاريخ هذا لا يخرج عن كونه هو نفسه حصيلة خلق الهي ، **والاله** الديني الخالق هو بطبيعة الحال مطلق ، اي غير مشروط وغير خاضع لتعيين تاريخـــي وتراثي ،

٢) ان طبيعة التاريخ ذاك روحية دينية ، لا تأخذ بعين الاعتبار العلاقات الانسانية المادية والروحية الا بمقدار ما يخدمها ويكرس هيمنتها بصفتهـــا مصدر الوجود والحقيقة .

٣) القول بتاريخ للعالم يتوقف او يكتسب ، في احسن حال ، معنى مجازيا، وذلك حين يصل هذا التاريخ الى « غايته » القصوى ، التي يضعها له بالاصل الاله الخالق . وهي ، كما لاحظنا ، الرسالة الالهية المحمدية .

كيف لنا ان نتحدث ، في مثل هذه الحال ، عن « تاريخ » و « تراث » ، عن « تأريخ » و « بحث » تراثي ؟!

فالجدير بالملاحظة الدقيقة ها هنا ، اي في نطاق السلفية الدينية ، ان المراحل التاريخية التالية على الرسالة المحمدية لا تشكل شيئا يتضمن فـــي ذاته اعتبارا **الا بمقدار** ما يتطابق مع مرحلة هذه الرسالة . ان اعتبار المرحلة الراهنة (مرحلة محمد بن اسحق) ، وكل مرحلة لاحقة ، **يشتق نفسه من تلك** المرحلـــــة المطلقـــة .

فالتراث الذي هو ، كما سنرى لاحقا ، التاريخ مستمرا ، يجمد ويحصر في المرحلة المشار اليها ، بحيث ان عنصر الاستمرار التراثي هذا لا يغدو حينذاك اكثر من امتداد كمي يفتقد كل مقومات التموضع النوعي ، بالمعنى الجوهري . ان التراث يصبح هو والتاريخ ، بل ، بشكل ادق ، هو واحدى حلقات التاريخ شيئا واحدا . وهذه الحلقة التي تعتبر ، في سياق ذلك الفهم، الغائب الذي لا يفقد قيد انمله من اهميتـــه وحضوره في الشاهد ، **تقترب** وتمتزج بالاسطورة المطلقة النهائية الهائمة فوق التاريخ ، بمقدار ما تحقق ابتعادا عن التاريخ العياني واعتلاء عليه . واذا حدث أن كـــان **الواقـــع الراهن** « سيئا » ، فان هذا يعني انه ابتعد عن المرحلة ــ الاصل ، وعليه ، فمن اجل تقويمه ، يصبح من اللازب الضروري ان نطوعه لهذه المرحلة ــ الاصل ، ولو اقتضى الامر منا ان نلوي عنقه .

وقد يبدو ان هنالك مفارقة في ان يرى محمد بن اسحق العالم ، حصيلة لعملية **تاريخية** ذات منحى تراثي من طرف ، وفي ان يرد هذه الاخيرة الـــى طبيعة روحية دينية من طرف اخر . ان هذه المفارقة موجودة ، وعلينا الا نتجاوزها وهميا ، بل ان نضعها في موقعها الحقيقي من فكر محمد بن اسحق ومن السياق التاريخي والتراثي العربي .

فنحن نستطيع ان نفهم معالم وحدود وافاق تلك المفارقة ،حين نعود بها الى خلفيتها المتمثلة بعملية التكون والتبلور والانصهار الاجتماعي الطبقي والقومي

والثقافي الفكري في اوائل الدولة العربية الوسيطة ، كما في مراحلها الاخرى اللاحقة .

واذا شئنا التخصيص ، وجدنا ان العلاقة المعقدة والمليئة بالتوقعات الخصبة احيانا والضحلة احيانا اخرى بين الاقطاع والسلطة المركزية المجسدة لمطامح وآفاق نمو رأسمالي تجاري مبكر انبعثت امكاناته مع نشوء الاسلام ومع سلسلة الفتوحات العسكرية لمجموعة من بلدان الشرق والغرب ، اقول ، ان هذه العلاقة سوف نجدها امامنا بصفتها الاطار العام لذلك الفكر « التاريخي » الديني اللاهوتي ، وكذلك ، كما سنرى لاحقا ، للفكر التاريخي الاجتماعي من النمط الذي قدمه وتوجه ابن خلدون .

ومما له اهمية مبدئية ودلالة خاصة ان الصراع الذي دارت رحاه باشكال معقدة ومتميزة بين السلطة المركزية والاقطاع ، احتوى عملية النمو في النشاط الفكري التأريخي وساهم ، على نحو متوسط غير مباشر ، في بلورة وتعميق مقوماتها . كما احتوى ، في نفس السياق ، الصراع المستتر احيانا والمفصح عنه احيانا اخرى بين الموقف التاريخي المثالي (الديني اللاهوتي) من جهة والموقف التاريخي الاجتماعي المادي (المفهوم انطلاقا من الاقرار بوجود تناقض اساسي وعميق في افكار ابن خلدون خصوصا ، اي انطلاقا من حدود ذلك الموقف التي لم يستطع ان يتجاوزها) من جهة اخرى ، بين الموقف الاول المنطلق من ان التاريخ ظاهرة دينية خارقة ، والموقف الثاني الذي يرى ، حين يغض النظر عن الوجود في كليته ، ان التاريخ واقع بشري له مواصفاته الاجتماعية والاقتصادية والسياسية ... الخ

على هذا النحو تستبين لنا ابعاد الحركة التأريخية العربية الوسطوية في معالمها العامة .

اما آفاقها فقد تحددت كذلك بآفاق ذلك الصراع الطبقي الاجتماعي والاقتصادي والسياسي والايديولوجي والقومي بين السلطة المركزية والاقطاع .

فبالرغم من ان الغلبة كانت في النهاية للعلاقات الاقطاعية ، فقد استطاعت الارهاصات الراسمالية التجارية ان تحتل وجودا ملحوظا ، بل ومرموقا في حياة المجتمع . اذ لو دققنا في ابعاد وآفاق هذه الارهاصات ، فاننا سوف نكتشف ان تعبيرها الايديولوجي التاريخي تجسد ، بصورة معقدة ، في ذلك الموقف التأريخي الاجتماعي ذي الملامح التقدمية المناهضة للاقطاع بايديولوجيته ، ايديولوجية النخبة الدينية او السياسية او الاخلاقية ، او هذه جميعا .

ان **ابن خلدون** ، ومن بعده **تقي الدين المقريزي** وربما كذلك **احمد ابن الدلجي** (٧٧٠ — ٨٣٨ هـ) والقاضي **ابن الازرق** (٨٣٢ — ٨٩٦ هـ) ،

يرفضون ، عبر الصعوبات والاشكالات التي وقفت امامهم عائقا دون تكوين وضوح نظري علمي متماسك وحازم ، التصورات التأريخية الدينية اللاهوتية الخوارقية التي قدمها مجموعة من المؤرخين والباحثين تفسيرا للتاريخ القديم ولمرحلتهم ، هذه التصورات التي يمكن ادراجها في اطار الايديولوجية الاقطاعية النازعة ، بقليل او بكثير من الوضوح والوعي ، الى تعمية الحدث التاريخي وافقاده شخصيته البشرية العيانية .

★★

لقد برزت في القرن العاشر شخصيتان هامتان ، هما **البلاذري** و**الطبري**. الاول منهما يرى ان التاريخ العربي ـ الاسلامي يمثل تلك الحلقة من مسيرة التاريخ العالمي ، التي انعكس وتجسد فيها الدور الريادي الفعال الذي مارسه اشراف العرب حين قادوا الاسلام الى المراحل القصوى من تقدمه في المناطق العديدة المختلفة .

اما الطبري فقد رأى في التاريخ العالمي تجسيدا للارادة الالهية ، النازعة نحو تحقيق الرسالات النبوية والتي تتوجها اخيرا الرسالة المحمدية . والتاريخ ذاك يتحول مع ظهور الرسالة المحمدية ، الى تاريخ للشعوب الاسلامية ، التي يحتل العرب منها موقع الصدارة . والطبري لا يأخذ بهذا الموقف فحسب ، وانما يورد في «تاريخه» من الاقاصيص السخيفة الخرافية ، ما يدعو ، وان كان بشيء من التحفظ ، الى ترديد ما قاله ابن خلدون في معظم من سبقه من المؤرخين (١) .

وفي القرن العاشر كذلك ، نواجه الشخصية الشهيرة **المسعودي** في كتابيه الرئيسيين « مروج الذهب » و « التنبيه والاشراف » . في هذين المصنفين يطرح المسعودي التاريخ العربي الاسلامي على اساس من تسلسل الخلفاء والقواد السياسيين والعسكريين بعد ولادة ووفاة « الرسول » محمد .

واذا ما انتقلنا الى القرن الحادي عشر ، التقينا **بابن مسكويه** ، احد المؤرخين الذين تركوا صدى كبيرا على صعيد النشاط التأريخي . فلقد انطلق ، في كتابه الشهير « تجارب الامم » لدى تحليله واستقرائه للتاريخ الانساني ، من الاخلاق . ان التاريخ العالمي ، والاسلامي العربي من ضمنه ، هو ، بالنسبة الى ابن مسكويه ، تجسيد لقيم اخلاقية . وهذه الاخيرة هي بالدرجة الاولى قيم منبثقة من الدين الالهي ، او « الاديان الالهية » كلها .

وهنالك آخرون عديدون من المؤرخين والباحثين في التاريخ العربي الاسلامي آنذاك ، لم يضيفوا الى أولئك ، الذين اتينا على ذكرهم ، شيئا

---

١ ـ انظر الاستشهاد الذي اوردناه سابقا من « مقدمة ابن خلدون » .

جوهريا . فهؤلاء واؤلئك ظلوا يتحركون حتى بزوغ القرن الرابع عشر ، عصر ابن خلدون ، بعيدين عن ان يطرحوا ذلك التاريخ انطلاقا من **حركته الداخلية** ، المحددة بجملة من العوامل الرئيسية والفرعية ، وفي طليعتها العامل الاقتصادي والاجتماعي ـ الطبقي ، الذي يدخل في نطاق « البنية التحتية » من المجتمع (قوى الانتاج وعلاقات الانتاج والعلاقات الجدلية بينها) .

ان انطلاق اؤلئك المؤرخين من الرسالات الالهية والاخلاق (الدينية) وتسلسل الخلفاء والقواد الخ ... ، اي من « البنية الفوقية » للمجتمع (الوعي الاجتماعي والمؤسسات العلمية والاجتماعية والدينية الخ ...) ، جعلهم ، وهم المقدسون لتلك الرسالات او لواحدة منها او لواحد من اولئك الخلفاء ، ينظرون الى هذه جميعا نظرة تراثية سلفية : كل ما هو لاحق عليها ، ليس الا امتدادا لها ، يمكن ان يكون مطابقا لها قليلا او كثيرا ، ويمكن الا يكون . وفي هذه الحال الثانية ، يصبح من الضروري ان يقوم هذا اللاتطابق بخلق اوضاع اخرى منسجمة مع ذلك الاصل . وهنا مرة اخرى ، يتشابك الموقف التراثي السلفي بالموقف التاريخي الهجين ، منتجا في النهاية حصيلة طريفة معقدة ، هي في واقع الحال ثمرة لتلك العلاقات المتشابكة والمعقدة بين السلطة المركزية من حيث هي تعبير عن العلاقات الراسمالية التجارية المبكرة من طرف، وبين الاقطاع من طرف آخر.

★★

ان الموضوعة القائلة بان التاريخ العربي الاسلامي هو ، كما قدم الينا في صورته ونوازعه العامة من قبل أؤلئك المؤرخين ، تاريخ الرسالات الالهية والخلفاء والامراء والقواد الخ ... ، تحدد ، في مضمونها الاساسي ، المعالم والابعاد العامة للفكر التأريخي وللرؤية التراثية لدى أؤلئك المؤرخين . وقد تبرز بعض التحفظات على هذا الحكم الاخير ، ولكنه يبقى صحيحا في اساسه حتى حينما نكتشف ان واحدا او اكثر من واحد من أؤلئك يتعرضون في نشاطهم التأريخي للقضايا الاجتماعية والاقتصادية والاخلاقية والسياسية للطبقات الشعبية او الطبقات السائدة في المجتمع (وهذا نلحظه خصوصا وعلى نحو قوي لدى ابي جعفر بن جرير الطبري في « تاريخه ») . ذلك لان تعرضهم ذاك يبقى لديهم، **في الخط العام الرئيسي،** حصيلة للفعل الاصلي الذي يمارسه الانبياء والخلفاء الخ ..، ومن وراء هؤلاء جميعا القدرة الالهية الخارقة وغير الخاضعة لاي علاقة سببية مشروطة .

ان التدقيق في الامور يكشف لنا ان تصدي المؤرخين المشار اليهم لتلك القضايا ، لم يشكل بالنسبة اليهم منطلقا منهجيا تاريخيا ، بقدر ما عملوا على اخضاعه هو نفسه لرؤيتهم **النخبوية** . وبالطبع ، هذا لا يدعونا الى الاستغراب والدهشة ، ذلك لان كتب التأريخ ، التي انجزها اؤلئك المؤرخون ، تدخل من حيث بنيتها وتوجهها الايديولوجي النظري والسياسي .

في اطار البنية الفوقية للمجتمع العربي الوسيط ، هذه البنية التي تحددت في ابعادها الاساسية العامة من خلال وجهة نظر الطبقات السائدة آنذاك ، او بشكل ادق ، في ضوء الصراع الايديولوجي والسياسي الذي دارت رحاه بين قوى التقدم الرأسمالي التجاري من جهة وقوى الاقطاع من جهة اخرى.

واذا اخذنا بعين الاعتبار ما سقناه مسبقا عن العلاقة الضرورية الصراعية بين تلك القوى المجسدة بالسلطة المركزية والاقطاع ، نجد انفسنا ملزمين بالنظر الى كتب التأريخ تلك على انها ، في السياق العام ، جزء من الايديولوجية الاقطاعية الهجينة . واذا وسمنا تلك الايديولوجية بميسم الهجانة ، فاننا نكون قد اخذنا بعين الاعتبار ما كنا قد حددناه بعملية التداخل الايديولوجي الاقطاعي الرأسمالي التجاري المبكر .

من طرف آخر ، وانطلاقا من عملية التداخل تلك ، يبدو لنا كذلك صحيحا ان الرؤية التأريخية المطروحة في كتب المؤرخين والباحثين الممثلين للارهاصات الرأسمالية المبكرة (بشكل خاص الفارابي وابن خلدون والمقريزي) ، كانت تعاني من عملية التداخل تلك ، بحيث انها لم تستطع ان تكتسب شخصية متميزة مستقلة ومتبلورة وحازمة .
وقد انطلقت تلك الرؤية التأريخية من موقف مخالف لموقف الرؤية الاولى (الاقطاعية) ، مخالفة لها في تركيزها على نحو خاص على البناء الاقتصادي الاجتماعي والسياسي ، بشكل يفصح عن العلاقة بينها وبين المنحى الرئيسي العام للحركة الرأسمالية التجارية المبكرة .

فالانطلاق ، لدى العمل على استقصاء وتحليل الحركة التأريخية والاجتماعية ، من شخصية وحيدة ما (الخليفة ، الملك ، الامير ، الوزير ، او القديس الديني الخ ...) ، خدم ، ايديولوجيا واجتماعيا في نطاق المجتمع العربي الوسطوي ، العلاقات الاقطاعية . ذلك لان « الشخصيات الاخرى » ، اي جماهير الطبقات المسودة والكادحة ، لم تطرح هنا ، بالخط العام ، الا باعتبارها تابعة او مرتبطة بتلك الشخصية ، اي باعتبار انها ليست هي التي تصنع التاريخ . اذ ان تلك الشخصية عملت دائما ، وشاركها في ذلك على الصعيد التأريخي النظري المؤرخون اؤلئك ، على ان تبرر وجودها باسم الجسور والروابط التي تؤاخي او توحد بينها وبين « الاصل » ، الذي هو العهد النبوي .

ولقد عبر الامام الفقيه مالك بن انس (٩٣ هـ ـــ ١٧٩)عن هذا الموقف بوضوح ودقة ، حيث قال : « لا يصح امر هذه الامة الا بما صلح به اولها ». ان هذا « الاول » سوف يبقى دائما وابدا كذلك ، الى درجة ان الحديث عن «تجاوزه » و « تخطيه » يتحول الى نوع من البدعة ، التي يجب على الاوفياء لذلك الاول ان يرفضوها ويدينوها اما بالسلاح ـــ ويمثل هذا الحد الاقصى لعملية الرفض والادانة تلك ـــ واما بالنيات ، مجسدين بذلك الحد الادنى من العملية هذه .

هكذا يبدو ان الرؤية التاريخية تلك ــ وهذا ما نود هنا التشديد عليه ــ لبت ، في حقيقة الامر وعلى نحو خاص، جانبا من حاجات التراتب الاجتماعي الاقطاعي الهرمي ، وكانت بذلك تعبيرا ايديولوجيا تأريخيا عنه .

على اساس تلك المعطيات التاريخية وذلك التحليل الجدلي التاريخي التراثي لها ، لا يسعنا الا ان نرفض وجهة النظر المتسرعة التي يقدمها محمد مبارك في نطاق هذه المسألة [1] رفضا قطعيا يأخذ بعين الاعتبار ان محمد مبارك لا يدري في حقيقة الامر ما هو التركيب الاجتماعي الطبقي والاقتصادي والفكري لمجتمع ما ، او بالاحرى يرفض الاخذ به حقيقة علمية اجتماعية ، تحدد قضية العلاقة بين الشخصية والطبقة ، وبين الطبقة والامة الخ ...

ان مفهوم « الشخصية الفذة » ، الذي يشكل حجر الزاوية في بناء التاريخ الاقطاعي ، يستبدل بمفهوم آخر لدى مؤرخي المنحى الراسمالي التجاري المبكر ، الا وهو « الجماعة » او « الكل » في اطار الطبقة الراسمالية التجارية ، وخصوصا في المراحل الاولى من تكونها وتطورها . فالسيادة هنا ليست لواحد من افرادها ، وانما لمجموعة كبرى منهم ، اي للمجموعة التي تملك مفاتيح التجارة والاقتصاد والعلم عموما .

والحقيقة ، انه بالرغم من الحذر الذي ينبغي على الباحث ان يبديه تجاه ما سميناه بـ « الارهاصات الراسمالية التجارية المبكرة » ، فانه يجد نفسه ، تحت ضغط المعطيات التاريخية وسياقها العام ، مدعوا الى ان يأخذ بالحسبان واقع تلك العلاقة الجدلية بين السلطة المركزية والاقطاع، التي سبق ان تحدثنا عنها من حيث هي علاقة بين طرفين متناقضين ومتصارعين في الاتجاهات والمطامح الاجتماعية ــ الاقتصادية والسياسية والايديولوجية اولا ، ومن اشتراطها وجود ذينك الطرفين في علاقة متضايفة ، اي على اساس ان الواحد منهما لا يوجد ، من حيث هو كذلك ، الا من خلال وجود الاخر ، من حيث هو كذلك .

والجدير بالذكر ان هذه الرؤية التاريخية الراسمالية التجارية المبكرة لم تتكون على يد ابن خلدون فجأة وبدون مقدمات .

ان مثل هذه المقدمات نستطيع ان نتقصاها ، بمعنى ما ، في الجهود التي انجزها مجموعة من المفكرين ، منهم بعض أولئك الذين اتينا على ذكرهم .
وقد يبدو ان في هذا القول تناقضا مع ما طرحناه من قبل . ولكن هذا « التناقض » يستبعد في حال استعادتنا لواقع تلك العلاقة المعقدة بين

---

1 ــ « اما ما يقال من ان التاريخ المدون هو تاريخ الملوك والرؤساء فلا ينطبق على تاريخنا ولو انطبق على كثير من تواريخ الامم ... واذا كان قد حصل هذا ففي العصور المتاخرة » . من كتاب « كيف نكتب تاريخنا القومي » دمشق ١٩٦٦ ، ص ٨٠ .

السلطة المركزية والاقطاع ، هذه العلاقة التي خلقت اشكالات وصعوبات امام كلا الرؤيتين التأريخيتين ، الدينية السلفية والتاريخية الاجتماعية على حد سواء ، بحيث لم تستطع واحدة منهما ان تحقق شخصية مستقلة عن الاخرى ومتميزة وحازمة على نحو عميق .

فهاتان الرؤيتان حملتا في ذاتهما حصيلة ذلك التداخل ، تلك الحصيلة التي انعكست ، كذلك ، في الصعوبات التي ساهمت في اعاقة بلورة التناقض والصراع بينهما . وبدون شك ، كان لهيمنة العقيدة الدينية عموما آنذاك دورها الملحوظ في ارغام الرؤية الثانية على ان تجد هي لنفسها منطلقا ومبررا في تلك العقيدة ، هذا بالطبع بالرغم من طبيعة النتائج المختلفة ، بل المتناقضة والمتصارعة مع ذلك المنطلق والمبرر الديني اولا ، وبالرغم من الاختلاف البين في الاداة التي اوصلت الى تلك النتائج .

وقد يبدو ضروريا ان نشير كذلك الى ان المنطلق والمبرر الديني نفسه قد أخذ وتمثل واجتهد في فهمه على يد اصحاب الرؤية التأريخية الاولى على نحو مختلف عن النحو الذي تم لدى اصحاب الرؤية الثانية . ان هذا الوضع يمكن — مع الاقرار بكيانه المستقل نسبيا والمعقد بصورة مذهلة — استقصاء خلفيته في أطار العلاقات الاجتماعية الطبقية والبنية السياسية والايديولوجية للمجتمع العربي الوسطوي ، التي أتينا فيما سبق على ملامحها الاساسية العامة .

* * *

ان الفيلسوف ابا نصر الفارابي (من القرن العاشر) يمثل مرحلة خصبة من مراحل تكون الرؤية التأريخية ، الراسمالية التجارية المبكرة ، النازعة باشكال جنينية الى اكتشاف قوانين التطور الاجتماعي . فلقد استطاع ، على نحو غامض وموجز ، الاقتراب حثيثا من الحركة التاريخية في مفاصلها الاكثر جوهرية ، تلك التي تتمثل في العوامل الاجتماعية الطبقية والاقتصادية . فهو، بهذا المعنى ، يمثل — خصوصا في كتابه « المدينة الفاضلة » — احد الروافد الرئيسية ، التي استقى منها الفكر الخلدوني ملامحه الاولية .

بيد ان الفارابي لا يبقى في انسجام مع نفسه، حين يحاول « الجمع بين رأيي الحكيمين » ، افلاطون وارسطو . فهذه المحاولة لا تنسجم مع طموحه الحثيث في « آراء اهل المدينة الفاضلة » لاكتشاف مثل تلك العوامل ، التي اشرنا اليها . فهو هنا تلح عليه الرغبة في رصد واكتشاف الواقع العياني الحقيقي **التاريخي** . اما في محاولته تلك ، فانه ينطلق من حقيقة فلسفية « مطلقة » مزعومة تتمظهر في آراء المفكرين العظام .

ان ذلك الموقف الميتافيزيقي (اللا جدلي) جعل الفارابي ينكر القول بوجود اختلاف جوهري بين افلاطون وارسطو . والحصيلة الاساسية بالنسبة الينا هنا ، هي اقرار الفارابي بوجود حقيقة **اولى** لا تتجاوز ، وان بدا ان هنالك تجاوزا لها ، فهو ليس الا في نطاق الاشكال ، لا الجوهر . اي ان « الوحدة » هي الحق ، اما « التمايز » و « الاختلاف » فليس الا وهما .

ها هنا نشهد مرة اخرى تشابكا وتداخلا في الموقفين ، التاريخي والتراثي . فهو ، الفارابي ، حين يتحدث عن الواقع الاجتماعي العياني ، يلتزم بموقف تاريخي نسبي ، يؤكد فيه على تباين وتعدد وتحول المجتمعات تبعا لتباين وتعدد وتحول العلاقات الاجتماعية الطبقية والاقتصادية ،ولكنه حيثما يتجاوز هذا الصعيد ، فانه يلح على وجود حقيقة اصلية اولى ، عليه ان **يعود** اليها دائما كلما اقتضت الحاجة ، ناسيا بذلك ان يكتشف العلاقة الجدلية ، غير المباشرة والمتوسطة بين تلك العلاقات من جهة وهذه الحقيقة من جهة اخرى .

لم يكن بوسع الفارابي ، على ذلك النحو ، ان يصل الى موقف دقيق يستوعب ، في آن واحد ، قضيتي القديم (الماضي) والجديد (الراهن) . لقد رد الثاني الى الاول ، بالرغم من ان موقف الفارابي من القديم — الحقيقة الفلسفية المطلقة — انطلق بصورة ما وبشكل ما من عصره الراهن .

ان ذلك التداخل والتشابك بين الموقفين الفارابيين ، التاريخي والتراثي ، نستطيع — مرة اخرى — ان نفهم جذوره « اللا مرئية » احيانا ، اذا تذكرنا من جديد العلاقة بين السلطة المركزية ، الممثلة للعلاقات الراسمالية التجارية المبكرة ، والاقطاع . وبذلك فان الفارابي هو ، في نفس الوقت ، مرآة عصره وحصيلة هذا العصر المعقد وذو الجوانب المتعددة المتداخلة والمثيرة . وربما كان من النافل ان نقول بان تذكيرنا بتلك العلاقة الاخيرة لا يعني ابدا ان نشتق منها على نحو ميكانيكي مبتذل ذلك التداخل والتشابك . الحديث لا يدور هنا حول مثل هذا الاشتقاق ، وانما يتعلق بترابط جدلي متوسط يأخذ بعين الاعتبار الاولوية الوجودية (الانطولوجية) للعلاقة بين طرفي الصراع المومى اليهما فوق اولا ، والاستقلالية المعرفية النسبية لموقفي الفارابي تجاه هذين الطرفين .

بعد الفارابي واستمرارا لنهجه التقدمي تاريخيا ، تواجهنا شخصية فكرية استطاعت أن تعمق ، على اساس جدلي متماسك قضيتي العلاقة بين « النحن والغير » ، وبين القديم والراهن ، وعبر ذلك ايضا ، قضية العلاقة بين التاريخ والتراث . هذه الشخصية هي **ابن رشد** (من القرن الثاني عشر).

لقد كتب هذا الفيلسوف : « فبين انه يجب علينا ان نستعين على ما نحن بسبيله بما قاله من تقدمنا في ذلك . وسواء كان ذلك الغير مشاركا لنا او غير مشارك في الملة فان الالة التي تصح بها التزكية ليس يعتبر في صحة التزكية بها كونها آلة لمشارك لنا في الملة او غير مشارك اذا كانت فيها شروط الصحة »

ان ابن رشد اثار بذلك الراي ، الموجـه ضد « السلفيين المتزمتـين » في مجتمعه وفي المجتمعات الاخرى المعاصرة له ، مسألة عقدية عميقة ما زالت اصداؤها ومظاهرها الجديدة تفرض نفسها على الفكر المعاصر : اننا نأخذ من « الغير » ، كل شيء يستطيع تلبية احتياجاتنا ، **بغض النظر عن مصدر ذلك** ، بدون أن نقع في مركبات نقص واحراجات حضارية ، ودون ان نضع انفسنا في موضع الاتهام من اولئك السلفيين ، وكذلك دون ان نأخذ موقـف الغربة والخشية من تيار الحياة المعاصرة الدافق . اما السبب الكامن وراء هـذه الثقة المستنيرة بالنفس ، فهو ، حسب ابن رشد ، اننا ننطلق من **الحقيقـة والصدق المعرفي** ، متخطين في ذلك التحيز الوثوقي المبتـذل لطـرف مـن الاطراف .

ان ابن رشد بموقفه هذا من التراث الثقافي ، لا يسعنا بدورنا ، كمـا سيتضح من مسار البحث ، الا ان نعتبره جزءاً صميميا من تراثنا العربـي الناضج التقدمي . فنحن في الوقت الذي نفعل ذلك ، نكون وارثي ابن رشد في رؤيته التراثية الجدلية تلك . بيد اننا سنرى لاحقا ان هذا المفكر الكبـير وامثاله في تاريخنا القومي ، لا يمكن ان ننظر اليهم تراثيا ومن منظور مادي جدلي تاريخي ، فقط عبر مفهومي الحقيقة والصدق المعرفي . سنجد أن هذين العنصرين يحتاجان الى تطويع جدلي معمق لمفهوم اخر اكثر شمولا وتعبيرا عن واقع الحال ، هو « **اللحظة الثورية الراهنة** » او « **المرحلة القومية المعاصرة** »، بكل ما تنطوي عليه هذه المرحلة من ابعاد اجتماعية طبقية وسياسة وقوميـة وايديولوجية نظرية واخلاقية .

والجدير بالاهتمام أن ابن رشد حين يقدم على النهل من منجزات « الغير » الثقافية الفكرية ، التي تكونت في مراحل سابقة او في مرحلته المعاصرة ، فانه لا يكون قد قام بذلك خاليا من مركبات النقص والاحراجات الاجتماعيةوالذاتية النظرية فحسب ، وانما يكون كذلك — **وهذا هو المهم** — قد اغنى حقيقتـه **الخاصة** المنطلقة ، بهذا القدر او ذاك ، من قضايا ومشكلات واقعه الراهن .

بهذا المعنى ودون ان يفصح عن ذلك بوضوح كامل ، لم يكن **منطلق** ابن رشد **لا « الغير » ولا « الماضي » ، وانما** «راهنه» هو ، وعبر هذا الاخير وفي ضوئه ينفذ الى الماضي والى الغير . فهو يأخذ من هذين الاخيرين ما يمليه عليه راهنه ذاك ، وضمن مقتضيات عملية تمثل جدلية داخلية بعيدة عن التعسف .

على هذا النحو يجيب ابن رشد بشجاعة ووضوح عن المسائـل الخاصة بالعلاقة بين الثقافة الوطنية في مرحلتيها ، المنصرمـة والمعاصرة ، وبين الثقافات الوطنية الاجنبية قديمة ومعاصرة ايضا في كلا مرحلتيها .

ان موقف ابن رشد هذا يعتبر في حقيقته ردا ذا دلالة بليغة علىكل تلك **الآراء اللا** تاريخية واللا تراثية الضحلة المعاصرة له واللاحقة ، وفي مقدمتهـا **ما يسمى بـ** « المركزية الاوروبية » و « السلفية » خصوصا بصيغتها الدينية، **و « المعاصرة العدمية »** ، التي سنأتي عليها جميعا بشكل مخصص وبشيء من

التفصيل . وسوف يتاح لنا في سياق ذلك ان ندرك الاهمية المبدئية لوجهة نظر ابن رشد التراثية هذه في البحث العلمي التاريخي والتراثي المعاصر المتوجه نحو الكشف عن « جسور » بين الجدلية المادية التاريخية والتراثية من طرف والتراث العربي الفكري التقدمي من طرف اخر ، ونحو الكشف عن العلاقة التاريخية القائمة بين وجهة النظر تلك وبين النظرية التراثية التي نحاول طرحها في هذه « المقدمة » متكئين في ذلك على المنهجية الجدلية المادية التاريخية والتراثية ، **وعبر** التصدي لقضية « الثورة » في الوطن العربي .

وربما كان من الضروري الاشارة الى ان ذلك الموقف الرشدي يمثل الحصيلة المتقدمة لتطور يرجع الى مراحل سابقة مديدة ، يمكن العودة بها الى السنوات الاولى من الاسلام ، حيث اخذت مواجهة « الاخرين » تفرض نفسها اكثر فأكثر على هذا الاخير . بل اكثر من ذلك ، فالاسلام نفسه تأثر ، في بنيته الايديولوجية الدينية ، بحدود مختلفة باليهودية والمسيحية ، وعبر ذلك ، بالفكر الهندي واليوناني والفارسي . ومن الاهمية بمكان ان نشير الى ان « التأثر » لا يعني هنا فقط اخذ عناصر من تلك الاتجاهات الدينية والفكرية وصهرها في الشخصية الذاتية ، وانما يعني ويتضمن كذلك اخذ مواقف المناوئة والخصومة او التحفظ او التقويم منها . طبعا حين تكتسب المسألة طابع فرض وقسر ، فانها تتوقف عن كونها « تأثرا » وبالتالي فانها تصبح « غزوا ثقافيا » .

هذا من ناحية . اما من ناحية اخرى ، فان الاسلام يقر اقرارا **قصديا واعيا** بانه هو نفسه استمرار لما سبقه ، على الاقل ، من اديان : « ان هذا لفي الصحف الاولى صحف ابراهيم وموسى » — القرآن ، و « بعثت لاتمم مكارم الاخلاق » النبي محمد ، فهو ، بهذا ، يعتبر نفسه الوريث لتلك الاديان ، تلك التي كانت بدورها قد اعتبرت هذا الامر احد منطلقاتها : « ما جئت لانقض الناموس ، بل لاكمل الناموس » — المسيح . وهكذا يبين لنا ان الاسلام يعترف ، بذلك ، بشكل غير مباشر وعضوي بأن هنالك تاريخا وتراثا . انسياقا مع هذا وبالعلاقة معه ، ينطلق الاسلام في دعوته على لسان « نبيه » ، هذه الدعوة التي وجدناها تتبلور لدى ابن رشد بصيغة نظرية فلسفية : « اطلبوا العلم ولو في الصين » ، وعلى لسان احد منظريه والمنافحين البارزين عنه ، علي بن ابي طالب : « الحكمة ضالة المؤمن فخذ الحكمة ولو من اهل النفاق » .

ها هنا ، في تلك الدعوة ، يبرز الحل « الديني » المستنير والمنفتح لعلاقة « النحن » بـ « الغير » . طبعا ، ليس لهذا الامر مساس لا من قريب ولا من بعيد بالدائرة التي تشغلها المبادىء العقيدية اللاهوتية للاسلام . ذلك لان العلم في « الصين » او في غيرها من البلدان يستطيع ان يعدل من نظرة المسلمين الى شؤونهم المعاشية الدنيوية سلبا او ايجابا ، ولكنه اعجز من ان يتعرض لتلك المبادىء . ان هذا الموقف ، الذي ينطوي على تناقض ذاتي ذي دلالة تاريخية خصبة بالنسبة الى تطور الاسلام ، سوف يكتسب لاحقا ، كما سيأتي في حينه ، صيغة اكثر وضوحا وتبلورا في المسائل الدينية الايديولوجية

والفلسفية والاجتماعية الطبقية ، وذلك على يد الامام محمد عبده واحد تلامذته المعاصرين ، وهو محمد النويهي .

والجدير بالاهتمام المبدئي ان ابن رشد تجاوز ، في رايه ذاك حول العلاقة بين « النحن » و « الغير » ، كلا الموقفين ، القديم الاسلامي والحديث الليبرالي الديني . فهو يرفض باسم الفكر الفلسفي التحفظ المنطلق من ابعاد المبادىء العقيدية عن ساحة الحوار « الخارجي » ، هذا الحوار الذي يمكنه ان يقود الى نتائج ليست لصالح تلك المبادىء . ها هنا نكتشف الافق التاريخي الجدلي الرشدي الذي يحصنه دون الاخذ بتوحيد تلفيقي ايماني بين التاريخ واللاتاريخ (الاسطورة) ، وان كان قد أقر وجود مثل هذا التوحيد لدى « العامة » من الناس . أما لماذا قال بهذا الامر الاخير ، فانه لم ينطلق في حقيقة الامر من موقف ارستوقراطي نخبوي . وعلينا في مكان اخر من هذا « المشروع » التعرض لذلك بصورة مفصلة .

وانه من الضروري ولا شك ، ان نستقصي بواعث ذلك الراي الرشدي الخطير ، في آفاقه خصوصا . والذي يبدو لنا ان هذه البواعث تحدرت من واقعين : أولاهما أن الصراع بين الاقطاع والاتجاه الراسمالي التجاري المبكر في نطاق المجتمع العربي الوسيط هو الذي أتاح ، من حيث الاساس ، بلورة ذلك الموقف الرشدي بصفته الوليد الشرعي لذلك الاتجاه . اما الواقع الثاني فهو ان الفكر السلفي النصي اكتسب في ذلك المجتمع ابعادا متكاملة وشاملة ، وخصوصا لدى الغزالي ، مما ساعد على تكوين محرضات على نشوء الفكر الرشدي (والمقصود بهذا الاخير هنا مجموع مظاهر الفكر التجديدي الهرطقي الى هذه الدرجة او تلك الذي اكتسب صيغته الحازمة في القرن الثاني عشر) .

ومن هنا سنجد انفسنا مدعوين الى تقويم المواقف التراثية الدينية الليبرالية الحديثة في الوطن العربي ليس فقط في ضوء مقتضيات ومتطلبات واقعه « الراهن » ، وانما كذلك عبر « استئناس » تاريخي وتراثي بمثل ذلك الموقف التراثي الرشدي .

اما من طرفنا نحن ، فاننا نرى في هذا الموقف الرشدي من التراث احدى الحلقات التراثية التي تشكل ، في حقيقة الامر ، مع حلقات تراثية اخرى ، التراث الحقيقي للنظرية التراثية التي نعمل هنا ، في هذه « المقدمة » ، على طرحها في معالمها الرئيسية ، كما ان هذه النظرية تعتبر نفسها الوريث **الشرعي** لتلك الحلقات الخطيرة في مدلولها التاريخي والتراثي العربي بالاضافة الى مدلولها التراثي العام .

وجدير بنا هنا ان نتعرض لموقف الفيلسوف الاندلسي ابن طفيل من قضية التراث ، ذلك الفيلسوف الذي سبق وعاصر ابن رشد ، فأثر عليه وتأثر به . ان موقف ابن طفيل هذا طريف وذو أهمية خاصة . فانطلاقا من حرصه العميق

على جعل « العقل » الانساني الحكم الفصل في مسائل الوجود عموما ، وصل الى ان يتحدى الدين في واحد من اخطر الامور التي يقوم عليها ، وهو ضرورة وجود « النبي » . ومن اجلتدعيم هذا الموقف يجد ابن طفيل نفسه مدعوا لان يأخذ موقفا « عدميا » من التراث ، حين يرى ، عبر سياق قصته الشهيرة « حي بن يقظان » ، ان الانسان قادر على الوصول الى الحقائق القصوى حين يستخدم عقله على نحو دقيق ، حتى وان كان يعيش في عزلة عن المجتمع .
ان ابن طفيل ينطلق هنا من ان الانسان قادر أن يبدأ من « الصفر » بعيدا عن التجربة والتراث الانساني السابقين ، فيحقق لنفسه من التبيؤ الاجتماعي والطبيعي ما يكفل له الاستمرار البيولوجي والعمق العقلي المعرفي . لا شك ان المسألة الاساسية فيموقف ابن طفيل هذا ، ليست عدميته التراثية ومن ورائها لا اجتماعيته ، وانما هي طموحه المشروع في حينه في التصدي للهيمنة الايديولوجية الاقطاعية التي تجسدت في صيغة النصية الدينية الوثوقية .

هكذا نجد ان ابن طفيل في موقفه ذاك من « الماضي » الثقافي الانساني في الحين الذي حرض فيه الفكر العقلي الهرطقي على الانطلاق ، فانه اضعف — وان كان على نحو جزئي — من النزعة التراثية التاريخية ، التي تصدت بدورها — على طريقتها الخاصة — لتلك الهيمنة الايديولوجية الاقطاعية .

★★★

واذا انتقلنا الان الى صعيد الفكر الاجتماعي (السوسيولوجي) والتاريخي عامة ، فاننا نجد أن الخطوة المرموقة فعلا في تاريخ هذا الفكر ، قد ارسى قواعدها **ابن خلدون** في القرن الرابع عشر ، وتابعه على هذا الطريق ، وفي حدود التلمذة الخلاقة ، المؤرخ **المقريزي** في النصف الثاني من القرن الرابع عشر والنصف الاول من القرن الخامس عشر . وبذلك يكون هذان العالمان بدورهما الوريثين الشرعيين للمواقف التاريخية الاجتماعية والتراثية الايجابية التقدمية لدى اسلافهما ، وعلى الاخص الفارابي وابن رشد .

لقد طرح ذلك العالمان — الاول في « مقدمته » والثاني في « اغاثة الامة بكشف الغمة » قضية التاريخ والتأريخ من زاوية رؤية تاريخية اقتصادية تركز وتسلط الاضواء على الخلفية العميقة للحادث الاجتماعي في سياقيه التاريخي والتراثي . ولئن قلنا ان زاوية الرؤية هذه تمثل الوريث الشرعي للتركة الفارابية والرشدية الايجابية التقدمية ، فاننا نضيف الان بأنها تحتوي كذلك على سمة اخرى ، هي كونها تحقق تجاوزا جدليا لكل الاراء ووجهات النظر التاريخية الايجابية ، الناحية منحى ماديا أحيانا ، أو منحى جدليا أحيانا اخرى ، أو منحى ماديا جدليا في بعض الاحيان . انها ، بذلك ، تجسد اعمق حلقة من حلقات التقدم في البحث العلمي التاريخي والاجتماعي ، وبشكل غير مباشر التراثي ، حتى ذلك الحين .

لقد وضع ذلك العالمان ، وخصوصا الاول منهما ، اللبنة المتينة لفهم الحادث الاجتماعي في سياقيه المشار اليهما فوق ، حينما انطلقا من تحليل

اجتماعي ومعاشي (اقتصادي) له ، اي من حركته التحتية ، التي تمثل علاما جوهريا له ، وان كان وحده غير كاف .

ولئن كان ابن رشد قد قدم في حينه اجابة جدلية أولية عن العلاقة المعقدة بين « النحن » و « الغير » ، اي بين الثقافة الخاصة والثقافة الاجنبية، وبين الماضي الثقافي والراهن الثقافي ،لاحداشكال الردود على الهجمات العنيفة التي وجهها ضده الايديولوجيون السلفيون الرجعيون ، متهمين فكره المتأثر خصوصا بأرسطو بأنه « دخيل » (١) ، فقد أخذ البحث العلمي في مرحلة لاحقة يتجه أكثر فأكثر باتجاه الكشف عن القوى المحركة للتطور الاجتماعي (والتاريخي) . هذا الامر الاخير قام بانجازه في الحدود العامة الجنينية ابن خلدون . وبذلك يكون كلا المفكرين المومى اليهما قد اسهما بعمق في اثارة وطرح وبلورة الرؤية التأريخية الراسمالية التجارية المبكرة .

والحقيقة ، ان ابن خلدون يتخذ كذلك موقفا ايجابيا من التراث ، حيث يكتب : « ان التاريخ .. جم الفوائد .. اذ هو يوقفنا على احوال الماضين . حتى تتم فائدة الاقتداء في ذلك لمن يرومه في أحوال الدين والدنيا فهو محتاج الى مآخذ متعددة ومعارف متنوعة وحسن نظر وتثبيت يفضيان بصاحبهما الى الحق » (١)

ان التاريخ هنا لا يقتصر على النظر اليه بصفته جزءا من الماضي ، بل ينظر اليه كذلك في استمراره **في الحاضر** ، اي في صيغته التراثية . فهو جم الفوائد ، ذلك لانه يقدم وجهة نظر او وجهات نظر يختار الباحث أو السياسي الخ .. واحدة منها ، يستطيع عبرها وبمساعدتها ان يصل الى الحق ، الذي يبحث عنه . ان ابن خلدون يأخذ هنا موقفا من التاريخ ، متخذا في ذلك من « الحق » — مثله في هذا في الخط العام ، مثل ابن رشد — معيارا ، ينطلق منه لدى استنطاقه واستقصائه التاريخ البشري .

هكذا ، وعبر ذلك الموقف المستنير ذي الافق الجدلي التاريخي والتراثي ، يرفض ابن خلدون ، بشكل عام ومشوب بضباب غيبي ، السلفية الدينية ، متيحا لنا أن نؤكد مرة اخرى على وجود الارتباط التاريخي الحضاري بين موقفي ابن خلدون من التاريخ والتراث من جهة وبين العلاقات الرأسمالية

---

١ — ان هذا التعبير « دخيل » سوف يحتل لاحقا ، خصوصا منذ القرن التاسع عشر ، مكانا مرموقا في ترسانة الايديولوجيين السلفيين ، الذين يرفضون كل جديد ، ان كان في الوطن العربي نفسه أو كان وافدا من الخارج ، باسم صيانة « الاصالة » الاسلامية . بيد ان هنالك تعبيرا آخر له دلالة مماثلة لدلالة التعبير الاول « دخيل » ، وهو « مستورد » و « افكار مستوردة » . وقد استخدم هذا الاخير على لسان بعض المجموعات السياسية القومية ، التي تصدت في الوطن العربي خصوصا في مراحل ما بعد الحرب العالمية الثانية لافكار الاشتراكية العلمية ، والماركسية عموما. وسوف نأتي على ذلك لاحقا .

١ — ابن خلدون : المقدمة — المكتبة التجارية الكبرى بمصر ، بدون تاريخ ، ص ٩ .

التجارية المبكـرة في المجتمع العربي الوسيط من جهة أخرى ، وان كـان هو نفسه قد عاش في مرحلة انحسارهذه العلاقات وسيطرة الاقطاع هناك .

والجدير بالتفكير العميق ان مجموعة من المؤرخين والباحثين العرب الحديثين والمعاصرين ، الذين يسيرون في نطاق السلفية الدينية (الاقطاعية) ، لا يرون الحاجز السميك الذي يفصل بعمق بين ابن خلدون والمقريزي ، والى حد ما الفارابي ، عمن سبقهما من المؤرخين والباحثين الاجتماعيين . و « الجميع » ، في رأيهم قدموا « عملا ضخما » ، وكلهم يمكن ادخالهم في اطار واحد متجانس . وان اقر اولئك بوجود فرق في هذا الاطار ، فانهم يرجعونه الى الدرجة ، وليس الى الكيفية .

في هذه المسألة التاريخية والتراثية بالذات يتميز ابن خلدون بأنه انطلق في رؤيته للحركة التاريخية ، لاول مرة من موقف تاريخي وتراثي ، ومادي في حدوده العامة ، موقف يرى في الظاهرات الاجتماعية والتاريخية احد مظاهر الوجود الانساني الخاضع للتقصي والبحث العلمي ، بعيدا عن التقيد بأي شكل من اشكال الغائية القبلية والتقديس الزائف .

ولا شك أن ذلك الموقف الخلدوني ، المتجسد في « المقدمة » ، يبقى ، مع الموقف الرشدي ، علاما ذا دلالة ايجابية خطيرة بالقياس الى الفكر التأريخي والتراثي الهجين ، الذي تكون في الوطن العربي انطلاقا من القرن التاسع عشر وفي ظل اخفاق ثورة بورجوازية تقدمية فيه . اذ ظهرت في هذه المرحلة مواقف تأريخية وتراثية تعتمد السلفية الدينية ، أو السلفية القومية ، أو العدمية ، اساسا لها ، مزيفة بذلك ، بوعي أو بدون وعي ، التراث الرشدي والخلدوني نفسه .

ان ابن خلدون يرفض ، ضمنيا ، السلفية والعدمية ، مؤكدا على تواصل التاريخ بالمرحلة الراهنة ، عبر التراث . انسياقا مع هذه المسألة ، نرى ان « مقدمته » تشكل وثيقة خطيرة في التاريخ العربي تقدم صورة حية لاتجاه الرفض ذاك ، وللتأكيد ، بشخص « المقدمة » نفسها ، على وجود حلقات نوعية متميزة ضمن عملية التواصل التراثي .

بناء على تلك المعطيات ، ربما بدا للبعض ممكنا أن نرى في ابن خلدون مفكرا يدخل في نطاق العصور الحديثة (١) . بيد أن ادخاله في هذه العصور (طبعا في الوطن العربي) من شأنه ان يسيء اليه اكثر مما يرفع من أهميته التاريخية ، كما من شأنه ان يعتم السياق التاريخي والتراثي ويحيله الى وهم ، اذ ان هذه العصور ، التي تبدأ عند ج . فييت مع القرن الثالث عشر ، لم تستطع في واقع الحال في الوطن العربي أن تتجاوز الازدهار الحضاري

---

١ — انظر : مدخل الى تاريخ الفكر العربي ، بقلم جاستون فييت ، عرض وتلخيص حسين مؤنس ، جريدة الاهرام القاهرية ، ١٩٦٩/٥/٣٠ .

الذي تم في الدولة العربية الوسطوية وتعلو عليه من خلال العلاقات الراسمالية التجارية المبكرة . بل على العكس من ذلك ، كانت تلك العصور في الوطن العربي عصور الانحطاط الاقطاعي ، التي استمرت حتى القرن التاسع عشر ، حيث بدأت العصور الحديثة فعلا في الوطن العربي .

ان حيوية وخصوبة ابن خلدون التاريخية هي ، في الحقيقة ، حصيلة التقدم الراسمالي التجاري المبكر . وقد ظلت ، بعد انحسار هذا التقدم ، تمثل حلقة اتصال بين الثقافة العربية التقدمية المضطهدة في الوطن العربي وبين افاق التقدم الثقافي البورجوازي اللاحق في اوروبا ، في ارهاصاته البعيدة الاولى ، بدءا من القرن الثاني عشر .

★ ★ ★

أخيرا يبقى أن نشير الى أن حديثنا عن رؤيتين تأريخيتين تراثيتين يتضمن القول بوجود « مرحلتين » رئيسيتين في نطاق التأليف والبحث التأريخي والتراثي العربي الوسطوي . المرحلة الاولى تتسم بهيمنة التصورات المثالية والايمانية الدينية الوثوقية ، وبالتبعثر وعدم القدرة على العطاء التاريخي ، وبكونها احد اشكال الوعي الاجتماعي الاقطاعي . اما المرحلة الثانية فقد تميزت بموقف تاريخي وتراثي جدلي عقلاني مستنير عبر ، عن واقع الحال الراسمالي التجاري المبكر .

وقد تشكلت المرحلة الاولى مع توطيد الاسلام مواقعه في الفترات الاولى، اي مع نشوء وتطور التأريخ للسيرة المحمدية . وكان ذلك ابان الازمنة ما قبل تأزم عملية الصراع بين السلطة المركزية والاقطاع . اما المرحلة الثانية فقد اكتملت ابعادها اثناء احتدام وتأزم تلك العملية ، معبرة بذلك عن احد طرفي هذه العملية ، وهو العلاقات الراسمالية التجارية المبكرة ، اولا ، وعن واقع التداخل بين هذه الاخيرة وبين الاقطاع ، ثانيا .

والقول بتينك المرحلتين لا يتضمن اعتبار أن الاولى تسبق الثانية زمنيا ، اذ أنهما كليهما وجدتا في وقت واحد تقريبا ، بل هو ينطلق من سياقهما الاجتماعي والتاريخي الداخلي . ولكن بالرغم من ذلك ، او بفضل ذلك ، احتفظت الثانية منهما ، دون الاخرى بطبيعة الحال ، بصفتها تعبيرا عن آفاق المستقبل التقدمي ، بالاضافة الى الواقع الراهن آنذاك .

★ ★ ★

لقد آثرنا ، فيما سبق ، أن نستقرىء وجهات النظر التأريخية والتراثية التي برزت في المجتمع العربي الوسيط ، قاصدين ، من ذلك ، أن نصل الى تحديد اكثر وضوحا لموقع الفكر التأريخي والتراثي في صيغتيه السلفية الدينية والاخرى الجدلية العقلانية المستنيرة .

والحق ، انــه لم يكن ، ولن يكون بوسعنا ان نستقصي ابعاد وآفــاق السلفية تلــك بمعزل عن استقصاء الاتجاه الاخر المقابل الجدلي العقلاني المستنير ، الذي نشأ وتبلور تلبية لاحتياجات التقدم في البناء الاجتماعــي الحضاري العام ، اولا ، وعبر التصدي للنزعة السلفية بصورة بالغة التعقيد والتشابــك ، ثانيا . وبهذا المعنى ، يغدو القول مشروعا واردا بــأن دراستنا لتلك النزعة كأحد الردود الفكرية على الحركة « الشعوبية » ، وعلى الانهيار الحضاري العربي الاسلامي ، تكتسب خصوبة وغنى اكثر ، فيما اذا طرحت في ضوء طرح ذلك الاتجاه الاخر المقابل .

وقد قمنا ، فيما سبق ، بدراسة هذا الاخير كوجه مقابل ومضاد للسلفية . وعلينــا الان ان نبحث في هذه الاخيرة من حيث هي رد ورد فعل علــى الشعوبيــة وعلى الانهيار الذي أحاق بالبنيــــان الحضاري العربي ــ الاسلامــي الوسيط .



٤

لقد كان الاتجاه الذي دخل التاريخ الفكري والسياسي العربي تحت مصطلح « الشعوبية » ، أحد العوامل التي ساهمت ، بشكل غير مباشر ، في التحريض على تكوين وبلورة الاتجاه العام لـ « النزعة السلفية » وقد اخذت الشعوبية تلك تطرح نفسها بوضوح في المرحلة الاولى من السلطة العباسية .

ولكن عوامل انبعاثها كانت ، في حقيقة الامر ، قد وجدت قبل ذلك ، في المرحلة الاموية ، حيث عمل الاقطاع الاموي والعصبية الاموية على فرض مبدأ « العرب خير امة » . ان هذا المبدأ برز على نحو مفصح عنه على لسان الخليفة الاموي معاوية بن ابي سفيان ، في قوله مخاطبا العرب :

« ان الله اختاركم من الناس وصفاكم من الامم كما تصفى الفضة البيضاء من خبثها » .

وكرد على ذلك المبدأ « العربي » ، تكون لدى الشعوب غير العربية المنضوية تحت اطار الدولة العربية مبدأ « شعوبي » انطلاقا من اتجاه « التسوية » ، وسمي الداعون اليه « اهل التسوية » . ولكن من هم في الحقيقة « اهل التسوية » هؤلاء ؟

لقد سموا أنفسهم بهذا الاسم زيفا اولئك الاثرياء المثقفون في نطاق الطبقات الاقطاعية ضمن الشعوب المختلفة (خصوصا الشعب الفارسي) ، التي انضوت في حينه تحت اطار سلطة الدولة العربية الوسيطة . هذا يعني ان قضية « التسوية » اكتسبت ، ضمن ما اكتسبته ، صيغة رد من اقطاعيي تلك الشعوب على الاقطاع الاموي ، الذي عمل ممثلوه على التقيد بأمثال الاية التالية والدفاع عنها : « كنتم خير أمة اخرجت للناس » (١)، وأمثال القول التالي لعمر بن الخطاب : العرب قادة الاسلام » . ضد اولئك الاقطاعيين وضد شعوبهم على السواء . فلقد برز العداء الاموي

---

١ ـ القرآن ، سورة آل عمران ، آية ١١٠ .

ضد أولئك (وسموا في حينه بالموالي) من خلال مجموعة من المواقف ، يبرز منها منعهم تسنم المناصب العليا وحيازة المنافع الاساسية في الحياة السياسية والاجتماعية والاقتصادية .

وبطبيعة الحال ، فان موقف العداء ذاك تحول شيئا فشيئا الى موقف عداء عنصري مكرس بين العرب عموما والشعوب اللاعربية عموما . اذ ان الاقطاعيين من الامويين استطاعوا ان يعبئوا العرب ضد كل عنصر لاعربي ، مخفين بذلك الطابع الطبقي لموقفهم هذا ، ومضفين عليه بالتالي اطارا من الشرعية العصبية .

وكذلك عمل اقطاعيو الشعوب غير العربية على اكساب معاركهم ضد الامويين صفة مشروعة . فقد عملوا كل ما في وسعهم في سبيل صياغة هذه المشروعية . وكان ذلك على أساس اشتقاقهم اياها من القرآن ، مثلا في الآية : « يا أيها الناس انا خلقناكم من ذكر وانثى وجعلناكم شعوبا وقبائل لتعارفوا ان اكرمكم عند الله اتقاكم ان الله عليم خبير » (١) ، ومن الحديث المحمدي ، مثلا في قوله : « ليس لعربي على اعجمي فضل الا بالتقوى » .

والحقيقة ، هنا علينا أن ندقق في جانب من المسألة . ان مصدر الشعوبية في اطار الشعوب غير العربية لم يكن فقط اولئك الاثرياء المثقفين ضمن الطبقات الاقطاعية ، وانما كذلك تلك القطاعات الاجتماعية الطبقية التي تحررت من صفوف الطبقات الكادحة ضمن تلك الشعوب ، والتي اخذت بالاسلام ، وخصوصا بمبدئه في « التسوية » بين الشعوب ، منطلقا لها . لقد آمن هؤلاء بهذا المبدأ ، فدافعوا عنه بصدق . والجدير بالذكر أن اولئك المؤمنين لم يكونوا فقط من مصدر لا عربي . كالفارسي والتركي ، وانما وجد كذلك عرب دافعوا بحماسة عن ذلك المبدأ . ان ابن قتيبة ، المفكر العربي ، كان قد وقف الى جانب مبدأ « التسوية » ذاك ، معتبرا ان جميع الناس ينتسبون الى التراب الذي خلقهم الله منه ، وأن كل نسب آخر ليس له اعتبار في تحديد سلوك الناس (المؤمنين المسلمين) .

وقد ظل مبدأ « التسوية » المذكور مقبولا في حدود الدعوة الى مساواة الشعوب غير العربية بالعرب . وفي اطار هذه الحدود لم يخل من مثقفي تلك الشعوب من أقر بفضل العرب الحضاري . فالكاتب الفارسي الشهير ابن المقفع لم يأل جهدا في ابراز الدور الذي مارسه العرب في تطوير المعرفة الانسانية .

ولكن هذا الاتجاه ، الذي دعا الى « التسوية » بتلك الحدود ، استوعب ولغم من ممثلي الاقطاع في نطاق الشعوب غير العربية . فلقد عمل هؤلاء ، وهم المتضررون من الصراع مع الاقطاع العربي ، على ركوب الموجة وتوجيهها

---

١ ـ القرآن : سورة الحجرات ، آية ١٣ .

باتجاه يخدم مصالحهم . لقد عملوا على رفع مبدأ « التسوية » ذاك الى مستوى الرفض الشامل للعرب واتخاذ موقف عداء مبدئي منهم . اما الخلفية الطبقية لصراعهم مع الاقطاع العربي فقد حاولوا ان يذيبوها من خلال اكسابها طابعا قوميا عنصريا عاما : انه صراع بين عنصرين (قوميتين) ، هما العرب والفرس او الاتراك الخ ..

هذه كانت الكلمة الفصل لدى ايديولوجيي الاقطاع غير العربي .

وعلينا أن نشير الى ان سقوط الدولة الاموية ، التي كانت تمثل البناء السياسي الاداري الفوقي للعلاقات الانتاجية الاقطاعية والتي ساهم في اسقاطها بشكل خاص اقطاعيو وعقاريو ومرابو الشعب الفارسي والتركي، كان ايذانا ببدء مشاركة هؤلاء في بناء الدولة العباسية العتيدة . وقد كانت هذه الاخيرة ، في آن واحد ، الأطار السياسي للاقطاع وللاتجاه الراسمالي التجاري المبكر الذي أخذ يطرح نفسه بمزيد من القوة .

في تلك الظروف المعقدة كان لمبدأ « التسوية » بالحدود الطبقية الممكنة آنذاك ان يجد تطبيقه ، لو أتيح لذلك الاتجاه الرأسمالي التجاري المبكر ان ينتصر على الاقطاع . ولكن هذا الامر لم يحدث . ومن هنا نستطيع فهم افاق الصراع الذي دار ، مثلا ، بين « الامين » و « المأمون » . فانتصار الاول على الاخير لم يتح له أن يخط أبعاده السياسية والاجتماعية الطبقية البعيدة ، تلك التي كانت مهيأة لحل مشكلة « التسوية » . وهذا يعني انه في الوقت الذي أخذ فيه الاقطاع يتعاظم في هيمنته على قطاعات المجتمع العباسي ، كانت الظروف الاجتماعية تعلن اكثر فأكثر عن الفشل في الوصول الى ذلك الحل . وبعد ذلك توجب على الانسانية ان تخلف وراءها قرون طويلة من الزمن لكي تصل الى الثورة الفرنسية البورجوازية العظمى في القرن الثامن عشر والتي رفعت ، في الحدود الطبقية البورجوازية ، شعار الحرية والاخوة والمساواة (*)

طبعا ، نحن نغض النظر هنا عن تلك الحركات الثورية ـ مثل القرامطة والزنج ـ التي رفعت وحققت لفترة ما اكثر من ذلك الشعار ، وذلك بسبب انها ، بالرغم من أهميتها القصوى ، لم تعبر عن سياق العصر التاريخي الرئيسي ، وانما كانت سابقة لاوانها . اذ انها سارت حتى أمام الاتجاه الراسمالي التجاري المبكر . على هذا النحو يغدو جليا كيف استطاع الطرفان الاقطاعيان المتصارعان ، العربي وغير العربي (وخصوصا الفارسي) ، ان يحولا المسألة عن مسارها الحقيقي ، مستخدمين في سبيل ذلك نصوصا من القرآن والحديث المحمدي واقوال الصحابة والتابعين اعتقدوا انها تغطي احتياجاتهم المنبثقة من صراعهم في سبيل السلطة السياسية والاجتماعية والاقتصادية بالدرجة الاولى .

وفي سياق ذلك الفهم والتمثل للامور تتكشف بدون لبس المعالم الطبقية

الاجتماعية لاسباب نشوء وتبلور الشعوبية لدى الامويين والعباسيين ، والشعوب غير العربية ، معا .

ولكن هذا « القاع » غير المرئي عبر عن نفسه ، في ظروف سيادة العصبية القبلية لدى الامويين واستغلالها من قبل اقطاعيي الشعوب المنضوية تحت الاطار السياسي للدولة العربية ، بصيغ اخرى متعددة ، في طليعتها الصيغة القومية ، صيغة الصراع القومي (الشعوبي) .

فقد اوردنا قولا لمعاوية بن ابي سفيان ، الخليفة الاموي الشهير ، تفوح منه رائحة العصبية والنخبوية . وهنالك كذلك « الحجاج » القائد الشهير ، وقد اتى الى واسط ، فأمر بنفي النبط منه ، كما كتب الى عامله بالبصرة وهو الحكم بن ايوب ، يقول : اذا أتاك كتابي ، فانف من قبلك من النبط ، فانهم مفسدة للدين والدنيا . فكتب اليه : قد نفيت النبط الا من قرأ منهم القرآن ، وتفقه في الدين . فكتب اليه الحجاج : اذا قرات كتابي فأدع من قبلك من الاطباء ، ونم بين أيديهم ، ليقفوا على عروقك . فان وجدوا فيك عرقا نبطيا فاقطعه ! والسلام (١) .

ولكن في جلبة ذلك الركام من المعارك والتهم ذات المظهر القومي ذاك ، علينا الا نفقد الرؤية الواضحة ، التي تشير الى ان الشعوبية كانت قد وجدت بالدرجة الاولى ارضا خصبة في الاوساط الموسرة والاقطاعية من الشعوب غير العربية ، منذ العهد الاموي حتى نهاية العهد العباسي (١) . ولذلك ليس صحيحا ما يذهب اليه ابن قتيبة ، الذي دافع كما رأينا عن مبدأ « التسوية » بحدوده العامة ، من ان الذين اعتنقوا الشعوبية هم السفلة والحشوة واوباش النبط وأبناء اكرة القرى ومن أن اشراف العجم لم يكن لهم يد في ذلك (٢) .

ان اولئك الموسرين والاقطاعيين عملوا على تحريض الجماهير المعدمة من شعوبهم ضد العرب ، المضطهدين منهم والمضطهدين . وقد نشأ بعد انتهاء الفتوحات العربية اتجاه في نطاق الطبقة الاموية الحاكمة يرفض باصرار مبدأ المساواة او « التسوية » السياسية والاقتصادية والاجتماعية والقومية ، الذي تحدثنا عنه والذي طرحه الاسلام في مرحلة نشوئه ، ولم يتحقق ابدا الا بشكل

---

١ ــ عن : محاضرات الادباء ج١ ، ص ٢١٨ .

١ ــ ان عبد العزيز الدوري ، الذي يدرس الشعوبية في كتابه « الجذور التاريخية للشعوبية » من منطلق التاكيد المضخم لمضمونها القومي ، يشير الى تلك الحقيقة بشكل ضمني ، حين يتحدث مثلا عن « شعوبية اشراف العجم » (انظر هذا الكتاب ، بيروت ١٩٦٢ ، ص ٤٦ ــ ٥٩) .

٢ ــ في كتابه « ضحى الاسلام ــ الجزء الاول ، الطبعة العاشرة ، بيروت ، ص ٦٢ ــ ٦٣ » يورد أحمد أمين رأي ابن قتيبة هذا ، رافضا اياه ومعتبرا ان « طبقة بلغت اعلى المناصب في الدولة » بنت كذلك الشعوبية .

جزئي ضيق . هذا يعني أن العرب الذين « اختارهم الله مـــن الناس » ، كما قال معاوية ، « وصفاهم من الامم كما تصفى الفضة البيضاء من خبثها » ، لم يكونوا ، **من حيث الاساس** وفي حقيقة الامـــر ، الا العرب « المختاريـــن » ، أصحاب الاقطاعات والاطيان والمراكز الرئيسية في الدولة والجيش ، ولـــم يكونوا قطعـــا اولئك الذيـــن عاشوا عيشة كـــدح واضطهاد ضرائبي مالـــي وسياسي واجتماعي (١) .

ان ذلك الهجوم « الشعوبي » الاقطاعي على العنصر العربي (هكذا طرحت المسألة آنذاك) ، قد لقي بطبيعة الحال ردود فعل متعددة من العرب ، تركزت، في الدفاع عن الثقافة العربية عموما ، تلك الثقافة التي التحمت في تلك المرحلة بالمنظومة الاسلامية الدينية والاجتماعية واللغوية والفكرية .

والجدير بالذكر ان اهم ردود الفعل تلك انطلقت من الدفاع عن اللغـــة العربية ، لغة القرآن ، وعن المبادىء العقيدية الاسلامية .

وقد برز « الجاحظ » مدافعا كبيرا عن اللغة العربية وطواعيتها الحضارية، وعن مقولة وحدة الاسلام بالثقافة العربية . ولكن مع تعقد الموقف الاجتماعي الطبقي والقومي والايديولوجي ، فان ذلك الدفاع تحول الى موقف الاندفاع في اعتبار تلك اللغة افضل اللغات ، وفي ربطها بالشرف الذي احاطها به الله (١). هذا الموقف ظهر بوضوح ، مثلا لدى الثعالبي ، حيث يقول : « ومن هداه الله للاسلام ... اعتقد ان العربية في اللغات ، والالسنة والاقبال على تفهمها ، من الديانة » (٢) .

هكذا تحول الكفاح ضد الشعوبية الى دفاع عن « النخبة العربية » . وقد ظهر ذلك بشكل بين لدى ابن قتيبة في كتابه « فضل العرب على العجم » . والحقيقة ، أن طرح المسألة كذلك ، كان دفاعا عن الذات وهجوما على مفهوم « النخبة » الشعوبية ، وبشكل خاص الفارسية ، انه دفاع عن الذات الملتحم فيها الخاص (الطبقة العربية الاقطاعية) مع العام (الشعب العربي كله) ، دفاع حول الانظار الى الوراء ايجابا وسلبا ، ايجابا بمعنى الاحتماء بالتراث الديني الاسلامي وحفظه ، وسلبا بمعنى التصدي لتراث الاخرين والطعن به . ان الاصرار على ذلك الموقـــف من اللغة العربية ، الذي وجه ضد الشعوبيين ، أدى الى البحث عن موقع الشعر العربي الجاهلي والدفاع عن هذا الاخير . ذلك لان بعض اولئك الاخيرين لجأوا الى تزييف الشعر هذا بنسبه الى المرحلة

---

١ ــ هذا الامر نستطيع استقصاءه في مؤلفات تاريخية عربية وسطوية عديدة ، مثلا « تاريـــخ » الطبري .

١ ــ « لسان الذين يلحدون اليه اعجمي وهذا لسان عربي مبين » ، سورة فصلت ، ٢ .

٢ ــ فقه اللغة ــ طبعة القاهرة ١٢٨٤ هـ ، ص ٣ .

اللاحقة ، التي احتوت كذلك الشعوبيين انفسهم (١) .

ان ذلك الموقف المناوىء للشعوبية ، الذي كمنت خلفه عوامل موضوعية وذاتية مشروعة ، قاد ضمنا الى الدعوة للعودة والانكفاء الى الاصول الاولى للغة العربية في مرحلتها الجاهلية ومرحلتها الاسلامية الدينية . ولا شك ان « النزعة السلفية » واضحة هنا : رفض للعجمي ، وانكفاء الى الفصحى وافتخار بها . ولكنها سلفية لم يكن بد منها في نطاق تلك الظروف . فهي مشروعة تاريخيا ، كما انها حملت عنصرا **معرفيا** تقدميا .

ان اللغة العربية ــ وهي التي اختزنت ، بطريقة خاصة ، ثقافة الامة العربية وحياتها الاجتماعية والوجدانية العامة ــ قد برزت ملجأ تحتمي فيه طبقات هذه الامة تجاه ذلك الهجوم المركز عليها من اطراف متعددة ، فارسية ونبطية الخ .. فلقد نجح الاقطاع العربي في اكساب صراعه مع اقطاع الشعوب الاخرى ، المنضوية تحت اطار الدولة المركزية ، صفة الصراع بين العرب عموما واللاعرب عموما ، بين اللغة العربية واللغات غير العربية .

والاحتفاظ بالتماسك والتوازن الذهني والاخلاقي الوجداني الذاتي تجاه الهجوم ذاك ، وجد مجموعة من مبرراته العميقة في العودة الى « العهد الذهبي » لهذه اللغة ، ان كان في « العصر الجاهلي » او في بدايات العصر الاسلامي . ان هذه اللغة العربية تحولت في اطار تلك الملابسات ، الى عنصر اكثر من اساسي من عناصر الوعي الذاتي للعرب والتصدي لـ « الغير » الشعوبي بهدف أثبات الـ « نحن » العربي، وجد في ذلك العنصر والتأكيد عليه سلاحا ماضيا . وهذا العنصر اكتسب مرة صيغة دينية اسلامية ومرة اخرى صيغة قومية (جاهلية) . ولكنه في كلا الحالين ادى وظيفة الحفاظ على التماسك الذاتي تجاه الهجمات الخارجية . والذي يسترعي الانتباه هو ان هذا الواقع سيبرز مرة اخرى في القرن التاسع عشر ، ولكن بأشكال جديدة وبدوافع مختلفة ، حين يواجه العرب التحدي الاوروبي الراسمالي اولا ، ثم الاوروبي الرأسمالي الامبريالي ثانيا . في ذلك الواقع ، كما نلاحظ ، يتشابك الموقف الطبقي الخاص مع الموقف القومي العام : لقد حدث أن نجح الاقطاع العربي في جعل معركته مع الاقطاع ضمن الشعوب الاخرى معركة العرب **جميعا** ، ولذا لم يعد مشروعا من الناحية التاريخية ولا صحيحا من مواقع العلم ، ان تدان تلك العودة الى العهد اللغوي «الذهبي» ، تلك التي كفت عن ان تجد مصدرها في الطبقة الاقطاعية العربية فقط ، بالرغم من أن هذه الاخيرة ظلت ، كما كانت في بدء الامر ، تشكل العامل الرئيسي الذي كمن وراء تلك الظاهرة (١) .

---

١ ــ « وكان حماد (الشعوبي) مشهوراً بالكذب في الرواية وعمل الشعر واضافته الى الشعراء المتقدمين ودسه في اشعارهم » ، السيد المرتضى في (الامالي ، ج١ ص ١٣٢) .

١ ــ هذا الواقع المركب والمتشابك لم يدركه عبد العزيز الدوري ، حيث كتب : « ان الشعوبية وقرينتها الزندقة ، لم تكن حركة طبقة اجتماعية معينة ... لانها تعبر عن وعي شعب او اكثر » . (الجذور التاريخية للشعوبية ــ نفس المعطيات سابقا ، ص ٩ .

هذا في نطاق « اللغة » . بيد ان « السلفية » ظهرت، كشكل من اشكال التصدي للشعوبية ، كذلك على صعيد الفكر النظري والديني . اذ برزت « الزندقة » في اذهان مجموعة كبيرة من المؤرخين والمثقفين العرب مرادفة للشعوبية . والحقيقة ان هذا كان واردا الى حد ما .

فلقد نشأ الاسلام في نطاق عربي ، مما جعل العرب ينظر اليهم متصلين بالاسلام اوثق واشد اتصال ، الى درجة بدأ فيها هذا الاخير قد تحول الى الوعي الذاتي الديني والاجتماعي والسياسي والاخلاقي للعرب ، وبذلك أخذت الدعوة الى دين اخر تظهر على انها مناوئة للاسلام والعرب ، في آن واحد (١) .

والمعركة التي نشأت بالاصل بين الاقطاع العربي والاقطاع اللاعربي ، وخصوصا الفارسي ، استخدم فيها هذا الطرفان كل الاسلحة ، ومنها الفكر . وبذلك فقد لجأ الاقطاع الفارسي ، دافعا الشعب الفارسي أمامه ، الى العقائد والاديان والافكار الفارسية القديمة خصوصا ، محولا اياها الى دريئة ايديولوجية ، يناضل باسمها الاسلام — العرب .

ها هنا يبرز امران . الاول هو ان المفكرين الفرس (ونعتقد ان ابن المقفع ، بالرغم من دفاعه عن العرب ، كان في منحاه العام واحدا منهم) كانوا في عودتهم الى اديانهم وعقائدهم وتراثهم ، قد اتخذوا هم **انفسهم** موقفا سلفيا ، ينافحون عبره تراث الاخرين (العرب) ويحققون ، على هذا الطريق ، وعيا ذاتيا لهم يحفظ تماسكهم القومي . اما الامر الثاني فهو أن هذا الوضع الفكري الناشىء ، كما رأينا ، بجذوره الطبقية الاقطاعية ، اكتسب شيئا فشيئا صيغة ثابتة الى حد بين ، بحيث تحول الى صراع بين ثقافتين وتراثين ، عربي — اسلامي وفارسي — مانوي (مثلا) . ولقد كان هذا بالطبع تعبيرا عن ان الاسلام لم يستطع ان يتحول **بشكل حاسم** الى الثقافة والدين والتراث السائد لدى مجموع طبقات المجتمع العربي الوسطوي ، وان كنا رغم ذلك مخولين بالتحدث عن بنية ثقافية **عامة سائدة** لهذا المجتمع .

أما الوضع التراثي الذي تكون في هذه الحال وتحدد بشكل خاص (بالسلفية الاسلامية والسلفية المزدكية (١) — مثلا) ، فقد جعل كلا الفريقين السلفيين

---

١ — ان الصلة الحضارية التي تربط العرب بالاسلام هي اعمق بكثير من الصلات التي تجمع بين شعوب واديان اخر . وفي هذا الاطار يكتب منح الصلح بحق : « العلاقة بين الاسلام والقومية العربية ليست كالعلاقة بين الكاثوليكية والقومية الفرنسية .. او الارثوذكسية واليونان » (الاسلام وحركة التحرر العربي ، بيروت ١٩٧٣ ص ٦١) . هذا الموقف من الاسلام والعرب نجده ، بصيغة عامة ، ايضا لدى عبد العزيز الدوري (الجذور التاريخية للشعوبية ، نفس المعطيات سابقا ص ٩) .

١ — جاء في « البيان والتبيين » للجاحظ ، الجزء الثالث ، ص ٢٠٩ (وقال بعضهم في البرامكة :

اذا ذكر الشرك في مجلس ... انارت وجوه بني برمك

وان تليت عندهم اية ... اتوا بالاحاديث عن مزدك)

يمد يديه الى الماضي ، مغمورا بالطموح في ان يتصدى هذا الماضي « الذهبي » لحل الاشكالات والصعوبات التي يواجهها في كفاحه ضد الاخر ، وفي سبيل تكوين وعي ذاتي متماسك .

على هذا النحو بدا أن الانكفاء الى الماضي الاسلامي او الجاهلي امر ضروري ومشروع وناجع لصد الهجوم الشعوبي . وعلينا الان ان ندقق في السطور التالية ، التي كتبها الجاحظ ، مثيرا بوضوح هذه المسألة التراثية : « فانما عامة من ارتاب بالاسلام انما جاءه هذا عن طريق الشعوبية ، فاذا ابغض شيئا ابغض اهله ، وان ابغض تلك اللغة ابغض تلك الجزيرة ، فلا تزال الحالات تنتقل به حتى ينسلخ من الاسلام اذ كانت العرب هي التي جاءت به وكانوا السلف » (١) .

ان الجاحظ يعيد هنا الى اذهاننا ما كان عمر بن الخطاب قد اكده : « العرب مادة الاسلام » ، **أولا** ، كما انه يشير ، **ثانيا** ، الى ان العرب في كفاحهم ضد الشعوبية يجدون انفسهم مدعوين الى الدفاع عن الاسلام والتشبث به باعتباره المحصلة الايديولوجية التي انجزها « السلف الصالح » . وتدعيما لهذا الموقف السلفي الديني (الاسلامي) ، يتهم الجاحظ الشعوبية ، مرة اخرى ، بأنها مارقه دينيا اذ « انك لم تر قوما قط اشقى من هؤلاء الشعوبية ولا اعدى على دينه ولا اشد استهلاكا لعرضه ولا اطول نصبا ولا اقل غنما من اهل هذه النحلة » (١) .

ان الدين الاسلامي يوضع ، على ذلك النحو ، مقابل اديان الشعوب غير العربية المنضوية تحت اطار الدولة العربية ، **وبالتعارض معها** ، كالمزدكية . والشعوبية ، في صيغتها المغالية ، التي انكرت على العرب أن يكونوا من أهل الحضارة والفكر ، اعلنت ان مجالهم الوحيد هو الشعر . بيد أن هذا الاخير كان قد شاركهم فيه الاعاجم انفسهم ، والفرس منهم خصوصا !

هكذا كان الحوار ، بل الصراع بين الطرفين . ومن المعروف ان ابن خلدون ، الذي عاش في عصر متأخر عن المشكلة ، ازكى شعلة ذلك الحوار ، حين طرح رأيه في العرب ، معتبرا اياهم امة « وحشية » (٢) . ورغم ان ابن خلدون كان ، على الارجح ، يعني بهذه الامة الاعراب ، اي البدو الرحل من العرب ، فان رأيه هذا اعتبر من قبل المغرضين موجها الى « العرب » عموما .

المهم فيما سقناه بخصوص هذه المسألة ، هو أن الكثيرين من المثقفين العرب انكفأوا ، في موقفهم الدفاعي وكذلك الهجومي ، الى الحلقة الاولى « الاصل » من التراث الاسلامي ، واحيانا الى ما قبل ذلك ، اي المرحلة

---

١ ــ الجاحظ : البيان والتبيين : الجزء الاول ، ص ١٤ .

١ ــ نفس المصدر والمعطيات السابقة ، الجزء الثالث ، ص ٢٢ .

٢ ــ انظر حول ذلك ابن خلدون في مقدمته ، نفس المعطيات السابقة ، الفصول من ٢٥ ــ ٢٨ .

« الجاهلية » ، باحثين فيهما عن آراء ووجهات نظر تمنحهم قوة اقتناع متماسكة وشاملة .

ها هنا يتكشف لنا لقاء وثيق امتدت خيوطه بين واقع وآفاق الطبقة الاقطاعية العربية الآخذة في الهيمنة أكثر فأكثر اقتصاديا وسياسيا وعسكريا من طرف ، وبين واقع وآفاق قسم كبير من المثقفين العرب المستنيرين . وقد حدث هذا بالرغم من أن كلا الطرفين يختلف في الدوافع والخلفيات الاجتماعية الطبقية . ونحن نرى أن هنالك ثلاثة عوامل ساهمت في بلورة ذلك اللقاء : ١) الهيمنة الاجتماعية والاقتصادية والسياسية والايديولوجية للطبقة العربية الحاكمة آنذاك في المجتمع العربي ، وهي ، كما رأينا ، طبقة الاقطاع . ٢) اما العامل الثاني فيكمن في أن الطابع العام للهجوم الذي شنته الايديولوجية الشعوبية الاقطاعية ضد العرب كان في تعسفه وعنصريته يفقأ العين . ٣) واخيرا التماسك القومي العربي الذي برز بصفته ردا موحدا على الهجوم ذاك ، **مبعدا** على هذا النحو الطبيعة الطبقية للمسألة الى الخلف او الى الجانب ، اي طبيعتها من حيث هي **بالاصل** صراع بين الاقطاع العربي والاقطاع الاجنبي ، وخصوصا الفارسي منه .

لقد أمعنا بعض الشيء في تفصيل تلك المسألة ، ادراكا منا لاهميتها الايديولوجية ، اولا ، واعتبارا منا لها من المسائل التي اثارت ، وما تزال تثير مجموعة من الاشكالات والصعوبات العلمية التاريخية والقومية والاجتماعية الطبقية في وجه الباحث المؤرخ والنظري التراثي .

في اطار تلك الاشكالات والصعوبات يبقى ضروريا ضرورة مبدئية ان نؤكد على ان رؤية التراث العربي — الاسلامي الماضي من حيث هو ايجابي **بمجموعه** ، كما هو الحال لدى « السلفية » في صيغة المناوئة للشعوبية ، تشكل خطأ علميا اجتماعيا وموقفا لا تاريخيا ولا تراثيا من ذلك التراث يفتقر الى المضمون الخصوصي الدقيق . بيد أنها ، تلك الرؤية ، كانت في اطارها التاريخي الخاص ، عملية مشروعة من الناحيتين ، التاريخية العامة والايديولوجية الطبقية .

فانطلاقا من تحليل مادي اجتماعي جدلي معمق لواقع وآفاق المجتمع العربي الاسلامي الوسيط ، نجد انه في مراحله كلها ، ومن ضمنها المرحلة الاولى ، احتوى اتجاهين اساسيين كانا قد برزا ، على نحو معقد متداخل ومركب ، من خلال مجموعة من القضايا الاجتماعية والاقتصادية والسياسية والايديولوجية الهامة والثانوية . أولهما كان اتجاه التقدم والابداع ، وثانيهما اتجاه التخلف والمحافظة . وبطبيعة الحال ، فان هذا الامر ينبغي الا يدعو الى الدهشة والاستغراب والتساؤل ، ذلك لانه لا يشكل احدى خصوصيات التاريخ والتراث العربي المتفرد بها لوحده ، بل هو من طبيعة الاشياء في التاريخ والتراث الانساني العالمي .

هذا يعني انه من السذاجة العلمية والخطورة الاجتماعية، ان نعتبر المرحلة

الاولى ، او اي مرحلة اخرى من التاريخ والتراث العربي الاسلامي ، نسيجا واحدا متجانسا في الحقول الاجتماعية او السياسية او الفكرية او الاخلاقية ، وان كان هذا الاعتبار ، كما أشرنا ، قد اكتسب في حينه صفة المشروعية التاريخية .

علينا اخيرا ان نشير الى ان « السلفية » ، في صفتها احد مظاهر التصدي للحركة الشعوبية ، نشأت مكتسبة أشكالا جنينية مختلفة في المرحلة العربية الاسلامية الاولى ، وتبلورت وتوطدت لاحقا بوتائر عميقة وشاملة في المجتمع العباسي ، حيث مارست هنا دورا اسهم في تعميق الصراع الطبقي والقومي ، ذلك الصراع الذي قاد ، ضمن الظروف التي تحدثنا عنها من قبل ، الى انهيار المجتمع العربي الفريد بتركيبه ، والى انبثاق مجتمع اخر مكانه تميز على الصعيد الاجتماعي الاقتصادي بعلاقات اقطاعية منزلية بدائية ، وعلى الصعيد الايديولوجي بفكر غيبي نصي تبريري .

ثانيًا ـ السلفية : دعوة ايديولوجية رجعية الى الانكفاء الى الأصول الدينية الأولى في صيغتها النصية الوثوقية

١

حين ننتقل الى الحديث عن « النزعة السلفية » بصفتها الايديولوجية الرجعية هذه ، فاننا نجد أنفسنا امام ظاهرة فجة عملت ، منذ نشوئها في المجتمع العربي الوسيط على ايدي **« الجبريين »** و **« أهل السنة والحديث »** في أواخر حياة « النبي » محمد ، على خلق وتوطيد جذور لها في الحياة الايديولوجية الخاصة والعامة لطبقات المجتمع العربي الوسيط والحديث والمعاصر .

والحقيقة المرة هي ان هذه الظاهرة شغلت حيزا كبيرا من التاريخ الفكري العربي ـ الاسلامي ، وما تزال تشغل مثل هذا الحيز من البنية الايديولوجية لمجموع طبقات المجتمع العربي المعاصر . وقد اسهمت بشكل جدي وعميق في الصراع المعقد وغير المتكافىء ضد اتجاه التأويل العقلاني التنويري ، والمادي التوحيدي ، اي القائم على مذهب « وحدة الوجود » ، للنصوص الدينية الاصلية . ومن المعروف ان ذلك الاتجاه اخذ في التكون والتبلور على ايدي « القدريين » و « أهل الراي » في حياة « الرسول » العربي .

ان ظاهرة « السلفية » بصفتها الايديولوجية تلك ، كانت قد قامت بصراعها ضد ذلك الاتجاه في سياق تأديتها مهمة تاريخية انيطت بها من خلال موقعها في اطار التحرك الاجتماعي التاريخي منذ ذلك العصر وحتى الان . لقد تركزت هذه المهمة المبدئية في رفض وادانة **الجديد والمبتدع** في سياق التغير العميق الذي لحق ببنية المجتمع العربي ـ الاسلامي . فحيثما حل هذا الجديد ، في اي قطاع كان من القطاعات الاجتماعية البشرية ، تجد تلك السلفية نفسها مدعوة الى رفضه على نحو قطعي ، معتبرة اياه « بدعة » فيها كثير او قليل من « الضلال » ، بدعوى انها تتعارض مع النصوص « الاصلية » المقدسة .

وليس بالامر الصعب التأكد من ان تلك « السلفية » لم تكن قادرة على ان تتخطى مجموعة ضخمة من الاشكالات والصعوبات التي واجهتها ، وسوف لن تكون قادرة عليه كذلك في المستقبل . وربما كان هاما حتى الحد الاقصى القول بان احد الاسباب الاساسية الكامنة وراء ذلك هو ان تلك النصوص **نفسها** لا تحوز على بنية ايديولوجية واحدة متجانسة ، بحيث ان القيام بتطويع المشكلات المستجدة على ايدي السلفيين كان يؤدي دائما ، اولا ، الى ارباك هؤلاء الاخيرين وايقاعهم في مفارقة وتناقض مأساوي بليغ مع العصر الذي يعيشون فيه ، وذلك من النمط الذي يدعونا الى تذكر الشخصية التاريخية النموذجية دون كيشوت ، وثانيا الى اهتزاز فكرة تجانس تلك النصوص تحت ضغط النقد الذي وجه اليها ، ان كان قد وجد مثل هذا النقد ، وضغط الاحداث الاجتماعية الطبقية والسياسية التي رافقت اولئك السلفيين .

بصورة مبدأية في الافصاح عن آفاق الفشل لفكرة تجانس النصوص هذه .

هذا اولا ، أما الجانب الاخر من المسألة ، الجدير بأن يؤكد عليه بمقدار ما اكد على الجانب الاول منها ، فهو ان تلك النصوص « الاصلية » نفسها تطالب، في حدود كونها غير متجانسة ، بشكل واضح مكشوف ، وملح احيانا ، باستخدام « التأويل » و «النظر» و «الاجتهاد» العقلاني (١) فيها نفسها .

ونحن ، من طرفنا ، نرى في ذينك الجانبين نقطة **جوهرية** نستطيع عبرها ان نلقي ضوءا كثيفا على قضية الصراع ذي الوتائر المتسارعة والذي دارت رحاه بين النزعة السلفية كدعوة ايديولوجية رجعية للانكفاء الى تلك الاصول في صيغتها النصية الوثوقية من طرف ، وبين اتجاه التأويل العقلاني التنويري، والملاي التوحيدي من طرف اخر .

ان الالحاح على « الاصل » المطلق الذي لا يخضع للبحث العلمي لكونه ظاهرة غير عادية ، خارقة ــ هذا بغض النظر عن التأكيد على ارتفاعه على « النقد » ــ ، والمطالبة بالعودة النصية الوثوقية اليه ، ان ذلك كله من المهمات الرئيسية الملحة ، التي تجد « السلفية » نفسها مدعوة الى حملها على عاتقها . واذا أخذنا تلك المهمات بعين الاعتبار في نطاقها الاجتماعي وسياقها التاريخي والتراثي ، نجد انها كانت وما تزال تنبع ، على نحو غير مباشر ومتوسط ، من متطلبات واحتياجات وآفاق العلاقات الاجتماعية الاقطاعية المتخلفة والمناهضة للتقدم الاجتماعي والفكري عموما .

ولقد كنا قد بحثنا في ما سبق (٢) ، بصيغة عامة رئيسية ، البنية الاجتماعية الطبقية للمجتمع العربي الوسيط منذ تشكل الاتجاهين الاجتماعيين الاقتصاديين ، الاقطاعي والرأسمالي التجاري المبكر ، الى جانب الاتجاه المخضرم ، الرقيقي ، اي الذي كان موجودا قبلهما .

أما الامر الذي يهمنا من ذلك ، فهو أن « النزعة السلفية » التي نبحث فيها هنا ، انطلقت اجتماعيا طبقيا من الآفاق الخصبة التي خلقتها لها ذلك الاتجاه الاقطاعي . ان هذا الكلام ينطبق عليها في المرحلة الممتدة من القرن الثامن حتى القرن الحادي عشر ، اي مرحلة الصراع بين ذينك الاتجاهين، كما ينطبق عليها في المرحلة اللاحقة التي هيمن وساد فيها الاتجاه الاقطاعي المنزلي ، بعد ان أرغم الاتجاه الرأسمالي التجاري المبكر على الانحسار (من القرن الثاني عشر حتى اواخر القرن الثامن عشر) .

ان الاختلاف الذي طرأ على صيغة « النزعة السلفية » تلك طبقا لاختلاف المرحلتين المومى اليهما ، ظل عاجزا عن أن يزيل المعالم الرئيسية الاولية المتعلقة بموقفها من التراث . وكذلك في العصور الحديثة التي حملت في

---

١ ــ ان مفهوم « العقلاني » او « العقلانية » لم يكن محددا بشكل نهائي في نطاق تلك النصوص . ولذلك فهو نفسه خضع لتاويل وتفسير واجتهاد من اطراف النزاع المختلفة ، بدءا بالفرق الاسلامية الاولى ، مرورا بالفلاسفة الوسطويين ومن اتى بعدهم في مرحلة الهيمنة الاقطاعية من نقلة ومقلدين متبلدين ، وانتهاء بالمرحلتين ، الحديثة والراهنة بما احتويتا من اتجاهات سلفية ،تلفيقية وعدمية .

٢ ــ انظر الفقرة الاخيرة : اولا ــ السلفية : احد الردود الفكرية على الحركة « الشعوبية » ، وعلى الانهيار الحضاري العربي ــ الاسلامي .

الاجتماعية الطبقية لظاهرة السلفية في صيغتيها الرئيسيتين الحديثتين ، الدينية الرجعية ، والاخرى القومية الايجابية، بالعلاقة مع الحديث عن هذه الاخيرة)، فان السلفية الدينية لاتفقد ملامحها الرئيسية التي اكتسبتها في المرحلتين المشار اليهما فوق ، وان كانت قد أرغمت على أن تعدل من بعض جوانبها الثانوية تحت ضغط الحدث الاجتماعي والتقدم العلمي .

هكذا يستبين لنا بمزيد من الوضوح أن « النزعة السلفية » في صيغتها التي نتحدث عنها هنا وبموقفها « الانبطاحي » الوثوقي تجاه التراث ، تشكل عائقا جديا خطيرا على طريق البحث العلمي لهذا الاخير وللتاريخ العربي الفكري ، والحضاري بشكل عام .

بل اكثر من ذلك ، فمثل هذا البحث العلمي الذي يطمح في استكشاف التراث والتاريخ العربي منطلقا من مواقع التحليل والتركيب التاريخيين النقديين ، يتحول على أيدي اصحاب تلك النزعة الى ادعاء زائف ضحل بالعلم، اما ذلك الذي يسمى بـ « العالم » من اولئك التراثيين فهو ، في حقيقة الامر ، ليس اكثر من انسان يتمتع بحافظة جيدة وبعقل نصي امين لذلك « الاصل » ، الذي عليه على الدوام ان « يطابق » بينه وبين الاحوال المستجدة ، مهما اكتسبت صيغة هذا التطابق من قسر وتصنع واقحام واعتمال .

ان انطلاق « النزعة السلفية » تلك من « اصل » ثابت ، لا يتم بغاية دراسته وتجاوزه بشكل خلاق من خلال امكانات البحث العلمي التراثي والتاريخي ، التي يقدمها مستوى التطور الفكري المعاصر ، وانما لكي تتوقف عنده ، تتأمله باطمئنان ابله وبشعور مبرر بالنقص والدونية ، تدافع عنه بحماقة وتعصب ، وتخلق ما لا يحصى من المبررات لاكسابه ، بشكل او بآخر، مشروعية اجتماعية وصدقا معرفيا ليس من اجل العصر الذي توجد فيه فحسب ، وانما من اجل **كل** العصور . واذا امعنا النظر في ذلك الامر ، نجد أن تلك النزعة توصلنا الى القناعة بضرورة اخذ النصوص « الاصلية » المقدسة بصفتها « قمقما » سحريا ينطوي في ذاته على الماضي والحاضر والمستقبل ، بحيث أن أي حدث يبدو لنا جديداً ، يمكن رده ببساطة الى ذلك القمقم .

في هذا الاتجاه السلفي الغالي ، نواجه الرفض القاطع ــ على الاقل على الصعيد التطبيقي ــ للمبدأ الفقهي الحقوقي : « تتغير الاحكام بتغير الازمان »، اذ تختزل الازمان بزمن واحد والاحكام بحكم واحد ، وذلك في سبيل التأكيد على المبدأ : « الاصول جملة وتفصيلا تصدق على كل زمان ومكان » .

ان **اللا تاريخية والاسطورية** تشكلان الترسانة الثابتة الاصلية لـ « النزعة السلفية » في صيغتها النصية الوثوقية . وبطبيعة الحال ، فنحن لا يسعنا الا أن نرفضها رفضا ايجابيا ، بمعنى أن نرفضها ونطرح في نفس الوقت بديلا عنها . وقد حاولنا ذلك في هذه « المقدمة » المقترحة هنا ، والمتكئة ، على منهجية جدلية تنطلق من **السياق** التاريخي والتراثي الحقيقي للظاهرة الاجتماعية وبالتالي من الآفاق المستقبلية لهذه الاخيرة ، تلك الآفاق التي يمر تحديدها عبر تحديد مواصفات وآفاق الراهن المتحرك .

٢

في سبيل الكشف عن المعالم الرئيسية لـ « النزعة السلفية » في صيغتها المطروحة هنا ، نستطيع أن نقدم مجموعة كبيرة من الاسماء والفرق التي تبنتها ودافعت عنها في التاريخ العربي الوسيط والحديث وفي المرحلة المعاصرة. فهنالك « الجبريون » و « أهل السنة والحديث » ، الذين كنا قد اشرنا اليهم فيما سبق ، وهنالك ممثلو الاتجاه المثالي الايماني في الفلسفة ، وفي طليعتهم بطبيعة الحال ابو الحسن الاشعري وابو حامد الغزالي ،ضمن هذا الاتجاه ، ولكن بمستوى اخر ، يبرز عبد الرحمن بن الجوزي وابن تيمية وغيرهما .

ولقد كنا اشرنا فيما سبق أن ابن تيمية اوصل « النزعة السلفية » الى احدى قممها من حيث الوضوح في الموقف والحزم الثابت في الدفاع عنها . اما « العقلانية » التي يظهر فيها في نطاق تبنيه تلك النزعة والدفاع عنها ، فليست هي في حقيقة الامر الا قناعا شفافا لا يمكنه الا ان يسقط مع أول محاولة هتك لاسرار سلفيته . ها هنا ، عند ابن تيمية ، نجد أنفسنا أمام قمة من قمم الفكر السلفي الذي يستظل بظله خصوصا الفكر الاسلامي السلفي المعاصر(1).

واذا انتقلنا الى عصرنا الراهن ، مرورا بالعصر الحديث ، فاننا نجد نماذج عديدة امامنا من «السلفيين» الدينيين المناوئين للفكر التاريخي والتراثي عموما، وللفكر التاريخي والتراثي المادي الجدلي خصوصا . سنتعرف لاحقا ، في نطاق الحديث عن العلاقة بين العرب والاسلام وفي نطاق تحديد مراحل التاريخ العربي ، على شخصيات سلفية موغلة في سلفيتها ، امثال المصري المعاصر عبد الحليم محمود .

ويكفي الان أن نسوق ما كتبه احد السلفيين المعاصرين ، وهو محمد المبارك ، ليتسنى لنا معرفة « النزعة السلفية » الدينية الرجعية في واقعها الراهن . يقول هذا ، بخصوص المرحلة الاسلامية الاولى : « ان انطلاقة

---

1 — يؤكد ابن تيمية في كتابه « معارج الوصول الى معرفة ان اصول الدين وفروعه قد بينها الرسول — دمشق غرة شعبان ١٣٨٧ ، ص ٤٨ وقد نشر سوية مع « رسالة في المظالم المشتركة » : « والصواب طريقة السلف ، وذلك لان الإجماع اذا خالفه نص ، فلا بد ان يكون مع الاجماع نص معروف به ان ذلك منسوخ . فاما ان يكون النص المحكم قد ضيعته الامة ، وحفظت النص المنسوخ ، فهذا لا يوجد قط ... ومعرفة الاجماع قد تتعذر كثيرا او غالبا ، فمن ذا الذي يحيط باقوال المجتهدين ؟ بخلاف النصوص ، فان معرفتها ممكنة متيسرة .. » . ويكتب بوضوح اكثر (ص ٤١) : « .. لان كل ما اجمع عليه المسلمون فانه يكون منصوصا عن الرسول ، فالمخالف لهم مخالف للرسول ، كما ان المخالف للرسول مخالف لله ، ولكن هذا يقتضي ان كل ما اجمع عليه قد بينه الرسول .. فلا يوجد قط مسالة مجمع عليها الا وفيها بيان من الرسول » .

العرب الكبرى لا تفسر لا بالنسبة للافراد ولا بالنسبة الى جمهور الشعب العربي يومئذ ، لا بدافع اقتصادي ولا بتغيير آلة الانتاج ولا بتغيير نظام التملك لوسائل الانتاج ولا بدافع المجد القومي وانما تفسر بالدرجة الاولى (بالاسلام) الذي آمن به العرب » (١) . والكاتب يضيف بنفس المكان ما يلي ، بلهجة مترعة بالسلفية اللا تاريخية : «ولا مانع من أن تكون هناك عوامل اضافية مساعدة» .

ان محمد المبارك في رأيه ذاك يعيد الى اذهاننا ما كنا قد قلناه سابقا من ان الرؤية اللا تاريخية تشكل ، مع الاسطورية ، الاساس النظري الايديولوجي لـ « النزعة السلفية » الدينية الرجعية . فالاحداث التاريخية او « المادة التاريخية » تتحول على أيدي هذه الاخيرة — وفي هذه الحال على أيدي سلفية المبارك — الى اسطورة فوق الزمان والمكان ، اي فوق التاريخ ، وذلك ببساطة وايمان غيبي ذاتي وقناعة استسلامية بعيدة عن البحث العلمي التاريخي والتراثي بتعقيداته وصعوباته ، بنجاحاته واخفاقاته .

وبطبيعة الحال ، لن يطلب في هذا الوضع من الباحث المؤرخ والتراثي اكثر من امر واحد : مط هذه الاسطورة وسحبها مرة اولى وثانية وثالثة الخ ... بشكل تعسفي قسري وثوقي على الماضي والحاضر والمستقبل بكل مواصفاتهم وآفاقهم المتوقعة وغير المتوقعة .

والجدير بالاهتمام هو أن « المادة التاريخية » اذا جردت وفصلت من معطياتها التاريخية الواقعية ، تصبح **خارج** نطاق وصلاحيات البحث العلمي . فنحن حينما ننظر الى حادث تاريخي عربي منعزلا عن تأثير الافراد وجمهور الشعب العربي آنذاك ، وعن أي دافع اقتصادي واجتماعي ، اي منعزلا عن الانتاج الاجتماعي ونظام تملك وسائل الانتاج وعن اي تأثير قومي وانساني عام ، فاننا نكون قد جردناه من مواصفاته الانسانية التاريخية ، وجعلنا منه ، في النهاية ، اسطورة . والاسطورة يراد لها ان تكون دائما فوق التاريخ ، اي من أجل **كل** التاريخ .

ولا شك ان المشكلة حينما تكتسب هذا الاطار ، فانها لا تعود **مشكلة**، وانما تصبح اسطورة علينا أن نصدقها في كل زمان ومكان ، دون محاولة التساؤل عن الظروف التاريخية التي ولدتها وبلورتها . ولذلك فان السلفيين الدينيين ينظرون الى الباحثين المؤرخين والتراثيين نظرة فيها كل الاستهجان والاستغراب ، حينما يحاول هؤلاء اخضاع تاريخنا وتراثنا الفكري ، والحضاري العام ، لدراسة موضوعية نقدية ، تسلط مبضعها الحاد على

---

١ — كيف نكتب تاريخنا القومي ؟ — تحقيق مجلة المعرفة الدمشقية ، دمشق ١٩٦٦ ، ص ٧٥ .
ان ما يطرحه محمد المبارك هنا يلتقي ، في نقطة اساسية ، مع ما يكتبه مراد وهبة في (قصة الفلسفة — سلسلة اقرأ ، مايو ١٩٦٨) . هذه النقطة هي النظر الى الاسلام باعتباره ظاهرة خارقة تفهم اولا واخيرا من خلال عنصر الايمان والتمسك به . فقد جاء في ذلك الكتيب (ص ٤٣) ، انه قد « تمت فتوحات المسلمين بفضل ما لديهم من عقيدة دينية يريدون لها الغلبة والانتشار » .

« المادة التاريخية والتراثية » **من حيث هي كذلك** ، وترفض التعامل مع ذلك التاريخ والتراث باعتبارهما اسطورة .

بل أكثر من ذلك ، فتلك الدراسة الموضوعية النقدية تشرح هذه « الاسطورة » على نحو يعيد اليها حيويتها التاريخية والتراثية الدافقة ، ويجعل منها ، بكل ما للبحث العلمي من تواضع وحزم ، ظاهرة تاريخية انسانية ذات مواصفات وآفاق اجتماعية واقتصادية وقومية وايديولوجية وسياسية واخلاقية الخ ... معينة .

ان هذا الامر الاخير ، تشريح الاسطورة نفسها تشريحا تاريخيا وتراثيا ، هو على غاية الاهمية والخطورة بالنسبة الى البحث العلمي التاريخي والتراثي الحقيقي ، **غير الوهمي** ، وبالنسبة الى الحصيلة العملية لذلك البحث ، تلك التي تضع نصب عينيها قضية تثوير الواقع العربي الراهن (سنحدد لاحقا ابعاد وآفاق قضية التثوير هذه) .

واذا اردنا ان نكون صورة اكثر حدة وقساوة عن « النزعة السلفية » في صفتها كموقف ديني نصي لا تاريخي ولا تراثي من التاريخ والتراث العربي الفكري ، والحضاري العام ، فعلينا ان ندقق بتمعن في الكلمات التالية ، التي كتبها أحد المدافعين المغمورين الكثر عن ذلك الموقف : « ان تاريخنا العربي الذي بين ايدينا ليس بحاجة الى تحليل ، فما وصلنا منه محلل مدروس غير قابل للطعن ... » (1) .

هكذا تبرز امامنا معالم النزعة تلك .. انها خاطئة مزيفة علميا وخطرة اجتماعيا : الانطلاق من الماضي مع تقديسه وتضخيم فاعليته ، وشد الانسان الى هذا الماضي بشكل يفصمه عن عصره ويجعل منه عنصرا غريبا رجعيا معاديا لآفاق عصره ولطموحه في التقدم .

وعلى كل حال فاننا سوف نتصدى في الاجزاء اللاحقة من هذا « المشروع » لتلك « النزعة السلفية » **من الداخل** ، بعد أن نكون قد تعرضنا لها هنا في اطار المسائل النظرية المنهجية لنظرية في التراث نعمل في هذه « المقدمة » على طرح ابعادها ومشكلاتها وآفاقها الرئيسية .

يبقى اخيرا أن نسجل الحصيلة التالية ، وهي أن النزعة المشار اليها في صيغتها تلك ، حينما تلح على التراث العربي ــ الاسلامي ، **فانها تفعل ذلك:** **أولا** ــ حرصا على التراث **نفسه** بمعزل عن « الحاضر » و « المستقبل » بمقتضياتهما الاجتماعية ــ الطبقية والاقتصادية والقومية والايديولوجية ، بحيث يكون ذلك التراث هو الذي يفرض ويخلع شخصيته ومعناه وآفاقه على ذلك الحاضر والمستقبل ، دون أن يكون لهذين الاخيرين قوة **ذاتية** لتحديد

---

1 ــ مجلة الطليعة « السورية » ، دمشق ، العدد ٢٠٨ ، ٢٠ حزيران ١٩٧٠ .

معناهما وشخصيتهما وآفاقهما ، **ثانيا** ـــ ان الحاح « النزعة السلفية » ذاك يتأتى من الحرص **الثابت والصارم** على الاخذ بالجانب **الرجعي اللاعقلانـــي والمناهض** للفكر الايجابي التقدمي **في هذا التراث** . وهي ، بهذا السياق، موقف اختيار تراثي ينصب علـــى التأكيد بـــان الامتداد الرجعي اللاعقلانـــي للنصوص « الاصلية » المقدسة **هو الارث الحقيقي لها** ، رافضة بذلك التقاليد الحية الثورية التي تكونت في نطاق التراث العربي ــ الاسلامي والتي نشهـــد بعض اصدائها حاليا في بعض الكتابات والعادات والتقاليد الشعبية في كثير من الحياء والحذر والضعف .

ثالثا ـ السلفية : أحد مظاهر النمو القومي العزلي الحديث المناهض للتدخل الاجنبي الاقطاعي أو الاستعماري بشكليه القديم والحديث

١

ان بحث « السلفية » في صيغتها الثالثة هـذه ، له اهمية خاصة في « المقدمة » المقترحة هنا . ذلك لانه تقع على عاتق هذا البحث مهمة معقدة مترعة بالاشكالات التاريخية ، وبالطرافة التاريخية والتراثية والمعرفية .

لقد اكتسب البحث في التاريخ والتراث العربي الفكري ، والحضاري العام ، في الوطن العربي منذ القرن التاسع عشر وحتى الان اهمية مبدئية متعاظمة ، اتسمت ، ضمن ما اتسمت به ، بطابع قومي واضح قليلا او كثيرا .

فلقد جثم الحكم العثماني الاقطاعي أربعة قرون على صدر الوطن العربي ، مشكلا بذلك امتداداً طبيعياً للعلاقات الانتاجية الاقطاعية التي كانت سائدة قبل ذلك في الوطن ، ومحاولا في نفس الوقت ان يجعل من هذا الاخير منطقة نفوذ خصبة تتحرك في اطار وآفاق الاقطاع التركي ــ الطوراني الاجتماعية والاقتصادية والقومية والايديولوجية .

وكانت هنالك محاولات تتريك واسعة النطاق ، عملت الاجهزة العثمانية الادارية والثقافية والاجتماعية والتربوية على فرضها على الشعب **العربي** والشعوب الاخرى التي كانت واقعة تحت سيادة العثمانيين ، وقبل ذلك كانت الحملات والغزوات الاجنبية الاقطاعية الدامية ، التي عبأها وقادها ضد الدولة العربية الوسطوية التتر في القرن الثالث عشر ، وسقطت على اثرها بغداد العاصمة في ايديهم ، وكذلك الحملات المدمرة التي قادها منذ القرن الحادي عشر حتى القرن الثاني عشر الاقطاع الاوروبي ضد تلك الدولة وسماها زيفا بالحروب « الصليبية » ، واخيرا المعارك الثقافية ، واحيانا الدامية بين العرب والشعوبيين في أواخر الدولة الاموية وطوال وجود الدولة العباسية ، على النحو الذي كنا قد طرحناه سابقا (الفقرة الاولى من قضية النزعة السلفية) ، ان ذلك جميعا ــ بالاضافة الى التدخل الامبريالي الراسمالي الحديث الكاسح في اوضاع الوطن العربي منذ القرن التاسع عشر وحتى الان ، **حيث ما تزال اسرائيل قائمة في قلب الوطن العربي ، خالقة بذلك مجموعة من** المبررات المشروعة لطرح شعار « قومية المعركة » ــ عمل بصورة مباشرة وغير مباشرة على بلورة وتوجيه جانب كبير من المسألة الثقافية الايديولوجية لدى العرب توجيها اكسبها شخصية المجابهة بين الثقافة **العربية** ضد الثقافات غير العربية المتواجدة في الوطن العربي .

ان اكتساب المجابهة الثقافية العربية ذلك الطابع ، تأتي عن كون تلك الغزوات والتدخلات حملت في طياتها احيانا اتجاه الابادة الشاملة واحيانا اخرى اتجاه التحدي للعرب من حيث هم كذلك . ولا شك انه في مثل تلك الصدامات الحربية والسياسية والاقتصادية الاجتماعية والثقافية يصعب علينا اشد الصعوبة ، بل يستحيل علينا ان نفهم ونحيط بدوافعها ودلالاتها الفعلية ،

اذا لم نضع نصب اعيننا الطابع الطبقي للقوى السياسية والعسكرية ، التي عبأت تلك الصدامات ضد الشعب العربي الذي كان أعزل متخلفا (ما عدا في المرحلة التي امتدت على الاقل من القرن الثامن حتى القرن الحادي عشر) .

هكذا نجد أن مجموع تلك الاحداث ، بدءا من ملابسات لقاءات التحدي الحضاري بين العرب الفاتحين وشعوب البلدان المفتوحة واشكالاتوصعوبات وآفاق الصراع العربي — الشعوبي ،وانتهاءا بواقع المجابهة العربية الراهنة المسلحة والاقتصادية والاجتماعية والعلمية الثقافية للطغيان الاسرائيلي والامبريالي العام ، ساهم في اثارة وتعميق الشعور القومي المشترك لدى العرب ، وذلك عبر توطيد الشعور والقناعة بأن هؤلاء الاخيرين ، من حيث هم كذلك ، مهدد وجودهم على الدوام من قبل « القوى الدخيلة » .

وعلينا أن نشير هنا الى أن الالحاح على الاطار القومي العربي ، الذي كثيرا ما كان مشوبا بمواقف دينية اسلامية ،كان ، وما زال ، بأعتبار رئيسي محدد ، مشروعا . ان مشروعيته هذه كمنت وتكمن في الواقع التالي ، وهو أن تلك المجابهة القومية العربية شغلت وتشغل **حيزا** رئيسيا من الوعي الذاتي للانسان العربي ، نقول « حيزا رئيسيا » ، لان هذا **الوعي** ليس هو في حقيقة الامر حصيلة **الوجود** القومي فحسب ، وانما كذلك وبشكل ضروري حصيلة الوجود الطبقي لذلك الانسان .

والامر الجدير بالانتباه في هذا الحقل ، هو ان التحليل التاريخي والتراثي الجدلي المادي يبقى الاسلوب العلمي الفعال والاكثر جوهرية واستجابة لمعطيات العلم والواقع . فنحن حين نقول ببروز الجانب القومي اكثر من الجانب الطبقي في الوعي الذاتي العربي ضمن تلك الظروف الاجتماعية التاريخية التي اتينا على ذكرها ، فانما نشير بذلك الى ان التناقض الاجتماعي الطبقي في الوطن العربي وعلى مدى تلك المراحل التاريخية — ما عدا المرحلة التي امتدت من القرن الثامن الى القرن الحادي عشر ، اي مرحلة ظهور وازدهار الشعوبية والملابسات الطبقية والسياسية والايديولوجية التي رافقتها تلك الملابسات التي تميزت بالدرجة الاولى بالتحام التناقض الطبقي بالتناقض القومي وبمحاولة الاقطاع العربي والاقطاع الفارسي والتركي خصوصا اكساب الصراع بينهما طابعا قوميا خالصا — قد تحرك الى جانب ، واحيانا خلف ، التناقض القومي بين العرب واولئك الذين عملوا على اذلال الوطن العربي ، وخصوصا بصيغة الغزو والاحتلال الاقطاعي له . بيد أن ما ينبغي الاشارة اليه والتأكيد عليه هنا ، هو ١ — أن التناقض الاجتماعي الطبقي ظل قائما بهذه الصيغة او بتلك في مجموع حلقات التاريخ العربي الطبقي ، بما في ذلك الحلقة الراهنة ، تلك الحلقات التي نضعها نصب أعيننا في هذا « المشروع » . وهذا التناقض افصح عن نفسه دائما بأشكال خفية احيانا وواضحة احيانا اخرى من الصراع الطبقي ، ٢ — ان التحليل **النظري** المادي الجدلي التاريخي والتراثي يظل المنهج العلمي الاكثر قدرة على استيعاب ليس الظاهرة القومية في المجتمع العربي فحسب ، وانما كذلك مجموع الظاهرات الاخرى من هذا

الاخير ، فهذا التحليل يتيح لنا استكشاف موقع تلك الظاهرة في سياقها التاريخي والتراثي وبالتالي دلالتها التاريخية والتراثية اولا ، كما يضع ايدينا على العلائق والجسور « الخفية » احيانا بين تلك الظاهرة والبناء الاجتماعي الحضاري الطبقي آنذاك ثانيا .

المهم بالنسبة الى بحثنا في ما اوردناه ، هو ان شرائح متعددة وواسعة من المثقفين العرب المتحدرين من طبقات اجتماعية متعددة مختلفة والذين اخذوا يعيشون مراحل التقهقر والانحطاط والتجزئة والتخلف في وطنهم ، كانوا ، بفعل طبيعة المجابهة القومية مع الغزاة الاعداء ، يحسون بضرورة الانكفاء الى تاريخهم ، يستمدون منه سلاحا ماضيا كثيرا او قليلا ، كما يستلهمون منه ما يسهم في توطيد الاكتفاء والاطمئنان الذاتيين .

ولهذا كانت محاولات الغزاة المتكررة تجريد الشعب العربي شخصيته بمعظم اشكال القمع ، تخلق — وما تزال تخلق — لدى اولئك المثقفين الارادة والطموح في البحث عن مواطن الامان والقوة في اللحظة التي شكلت جزءا اساسيا من تاريخهم . ها هنا يتحول التاريخ القومي « المجيد » الى حاضر ، يصر على ان يكون بنفس الحيوية والعنفوان ، اللذين انطوى عليهما ذلك التاريخ : فاللحظة التاريخية المبدعة تندمج باللحظة الراهنة البائسة ، لينشأ عن ذلك وعي ذاتي قومي ، فيه احساس عميق بالحسرة والغربة تجاه الواقع المعاش ، كما فيه **ايضا** ملامح محاولة للتماسك الذاتي الفعال للرد على العوامل الخارجية المهددة ، ولبناء ، او على الاقل ، لاقتراح معالم المستقبل . وعلى هذا النحو ينسحب الماضي « المجيد » على الحاضر والمستقبل ، بشكل يتاح فيه لذلك الماضي ان يخلع معانيه وآفاقه على ذينك الاخيرين ، اللذين يفقدان في هذا النطاق شخصيتهما وقدرتهما الذاتية على التحرك .

في تلك الضرورة التاريخية الملحة لتكون الوعي الذاتي بوجهه القومي المتماسك والمدعو الى حل اشكالات الحاضر والمستقبل ، علينا ان نكتشف الاغوار والابعاد الرئيسية لـ « النزعة السلفية » كأحد مظاهر النمو القومي العربي المعادي للتدخل الاجنبي الاقطاعي والاستعماري ، بشكليه القديم والحديث .

ان ذلك الوعي الذاتي القومي يجسد ، تاريخيا ، احد اشكال النمو في حركة المجابهة العربية ضد ذلك التدخل ، كما يمثل — وهذا امر على غاية الاهمية — احد اشكال التعبير عن عملية النمو التاريخية والتراثية تلك .

لقد لاحظنا فيما سبق ان الهجوم الشعوبي ، في صيغته الشوفينية المتطرفة، على العرب ، جعل هؤلاء الاخيرين ينكفئون الى الوراء باحثين فيه وفي واقعهم الراهن عن « شاطىء امان » يقيهم سهام ذلك الهجوم . ولا شك انه كان سهلا على المثقفين العرب في تلك المرحلة — اواخر العهد الاموي والقسم الاول من العهد العباسي — ان يتصدوا لذلك الهجوم ، لانهم كانوا يمارسون حتى ذلك الحين ، وفي الخط العام ، دور بناة الحضارة الانسانية التقدمية . فهم انطلقوا ، بالرغم من الالتباسات والاشكالات الطبقية والسياسية آنذاك ، من مواقع القوة الحضارية ، او انهم ، في اقل تقدير ، كانوا لا يزالون قريبي العهد من مرحلة

الازدهار الحضاري العربي ، ولذلك فانهم لم يعانوا من عقد واحراجات ومركبات نقص نتيجة التأثر بالفكر اليوناني والفارسي والهندي ، مثلا .

ولن نكون بعيدين عن الصواب اذا رأينا في الجاحظ (في البيان والتبيين) ، والهمذاني (في ابحاثه عن العرب القدامى وحضارتهم) ، وابن رشد رغم تأخره الزمني ، اذ عاش في القرن الثاني عشر (في نظريته حول العلاقة بين الثقافة القومية الخاصة والعالمية العامة ، اي بين النحن والغير ، كما طرحها في بحثه الشهير حول فصل المقال) نماذج ثقافية متميزة لتلك المرحلة العربية الحضارية .

ولا شك اننا نجد أمامنا ، من طرف مقابل ، من دعا من مثقفي الشعوب غير العربية الى ابراز هذه الاخيرة واعتبارها السباقة الى الحضارة والفعالة فيها . من اولئك يبرز سعيد بن حميد البختكان في كتابه « انتصاف العجم من العرب » ، ومعمر المثنى في كتابه « لصوص العرب » .

ان الطموح نحو الوصول الى « المجد العربي القديم » الذي تمثل بالمرحلة الجاهلية والمرحلة الاموية وربما الحلقة الاولي من المرحلة العباسية (وقد برزت هذه الحلقة سياسيا خصوصا من خلال الصراع بين الامين والمأمون) ، ان ذلك الطموح ، وقد شهدنا عنفه بشكل خاص في كتابات الهمذاني التاريخية، كان باعتبار معين مشروعا . ولكنه سقط ، ضمن تلك الظروف وبحكم المنطق الداخلي للمسألة ، في « النزعة السلفية » : ان العودة الى السلف الصالح ، الى العصر « الذهبي » الذي رفع بنيانه الآباء والاجداد الاقدمون ، هي الفكرة الايديولوجية المتغلبة على تفكير المثقفين العرب آنذاك . ولكن الامر لم يكن بعد قد اكتسب بعدا مأساويا بليغا ، ذلك لان اولئك المثقفين ما زالوا ، كما ذكرنا سابقا ، حتى ذلك الحين قريبي العهد من البناء الحضاري العربي ، اي ان هذا الاخير لم يكن قد تصدع بعد .

في المرحلة التالية تبرز الاشكالية بصورة جديدة تكونت في اطار اندحار وانحسار الارهاصات الراسمالية ، التجارية المبكرة وهيمنة العلاقات الاقطاعيه المنزلية (وقد تكلمنا فيما سبق بشكل كاف حول ذلك) . ها هنا يكون « المجد العربي » قد أصبح جزءا من التاريخ (الماضي) ، واستقر الغزاة الاقطاعيون في الوطن العربي .

مع ذلك التحول التاريخي ، الطبقي والقومي والايديولوجي ، تكتسب العلاقة بين الثقافة القومية الخاصة والثقافة العالمية العامة ، بين « النحن » و « الغير » صيغة جديدة تقوم على عدم التكافؤ والتقليد والتبعية . ذلك لان « النحن » أصبح خاضعا اكثر ما يكون لـ « الغير » ، هذا الذي غدا سيد الموقف بشكل اساسي مع احتلال العثمانيين الوطن العربي .

ان الموقف « السلفي » لـ « النحن » يبرز هنا كذلك ، ولكن من خلال وعبر

« الغير » . فهذا الاخير ، وهو السلطة العثمانية الاقطاعية بخلفيتها الطبقية وبجوانبها السياسية والايديولوجية والاخلاقية والعاطفية ، كان امتدادا للعلاقات الاقطاعية العربية المحلية . ولذلك فان تحديد معالم وآفاق الموقف التراثي لذلك « النحن » ، اي الشعب العربي ، اصبح بيد تلك العلاقات المتوجة بتلك السلطة العثمانية الاقطاعية .

ان هذه المرحلة المترعة باللوعة والحسرة والشعور بالغربة ، هي تلك التي يكتشف ابن خلدون أحد جوانبها الرئيسية ، حين يعلن في « مقدمته » ان « المغلوب مولع أبدا بالاقتداء بالغالب في شعاره وزيه ونحلته وسائر احواله وغوائده » (١) .

والجدير بالذكر ان هذه المرحلة لم يبرز فيها الموقف القومي بقدر ما برز الموقف الديني ، وهذا امر مفهوم وواضح . فالسلطة العثمانية الاقطاعية التي رسخت نفسها اكثر فأكثر وعلى مدى زمني طويل في نطاق المجتمع العربي ، الحت على الموقف الديني النصي المعتقدي الحاحا مبدئيا شديدا ، الى جانب محاولاتها المستمرة لصهر الشعب العربي في بوتقة القومية الطورانية التركية.

ان ذلك كله ساهم الى حد أساسي وكبير في ابعاد « السلفية » من حيث هي أحد مظاهر النمو القومي العربي الى الوراء ، وفي احلال « سلفية » دينية بدائية رجعية . ولكن مع هذا التحول في المواقع لا يسعنا ان نصل الى القول ، بانتفاء وجود علاقة بين هذه السلفية وتلك . ان مثل هذه العلاقة موجودة على الاقل في نقطة واحدة هي ان كلا الطرفين يلح على الماضي « المجيد » . ولا يهمنا هنا ان كان هذا الاخير ذا نسيج قومي او ديني . فقط ذلك الانكفاء الى الماضي هو الذي يجمع بين الطرفين . اما اذا وضعنا كلا من الظاهرتين ، السلفية الدينية والاخرى القومية ، في موقعها من السياق التاريخي ، فاننا سوف نكتشف حينئذ الاختلاف العميق بينهما . فالثانية نشأت وتبلورت في مرحلة النهوض الحضاري العربي الوسيط ، وكانت تجسيدا للصراع الاجتماعي الطبقي والقومي الذي دارت رحاه بين اقطاعيي ذلك المجتمع الذي كان فيه العرب في موقع القوة . أما الاخرى (الدينية) فقد جسدت مرحلة العقم الحضاري والتحول الى علاقات اقطاعية منزلية بدائية مهيمنة دون ان يوجد من حولها منغصات وكوابح من نمط اجتماعي اخر ، على الاقل حتى القرن التاسع عشر .

ولكن الامر الذي ينبغي ان يلح عليه هنا ، هو أن محاولات الصهر الطورانية للعرب ولغيرهم من شعوب السلطنة واجهت ، منذ ظهورها ، مقاومة عربية اخذت في التعاظم ، وان كانت قد ظلت تتحرك في نطاق ضيق، هو نطاق المثقفين والسياسيين المستنيرين . في ذلك النطاق انبثقت المعالم الاولى لـ « النزعة السلفية » القومية العربية في العصر الحديث .

---

١ ــ ابن خلدون ، المقدمة ــ نفس المعطيات السابقة ، ص ١٤٧ .

٢

مع وصولنا الى تلك المسائل ، نجد انفسنا مدعوين للتعرض على نحو دقيق للخلفية التاريخية الاجتماعية والايديولوجية لتلك النزعة. وربما كان من المناسب ان نشير الى ان هنالك نقاطا مشتركة بين هذه الخلفية وبين تلك التي تخص الدعوة الحديثة الى العودة للاصول الدينية الاولى عودة نصية معتقدية. بل ان الامر اكثر من ذلك . فالنقاط المشتركة المشار اليها فوق توجد كذلك بين تلك الخلفية وبين الخلفيات التاريخية الاجتماعية لما كنا قد اصطلحنا على تسميته بـ « نزعة المعاصرة » و « النزعة التلفيقية » و « النزعة التحييدية » .

في سبيل الوصول الى وضوح دقيق حول المسألة المطروحة هنا ، نرى انه من الضروري الاشارة الى ان ما يسمى عادة بـ « النهضة او اليقظة العربية الحديثة » ، ينبغي وضعه في سياقه الحقيقي من التحرك الاجتماعي العربي الحديث .

ان تلك النهضة او اليقظة كانت ، في حقيقة الامر ، يقظة الطبقة البورجوازية العربية الوليدة ضمن الحدود الضحلة ، التي سنأتي عليها في خلال هذا الحديث . فلقد كان توقيت انبثاق وانطلاق هذه النهضة متطابقا ، بالخط العام ، مع توقيت انبثاق وانطلاق ظاهرة جديدة في العالم الاوروبي الراسمالي ، ظاهرة كان لها ، وما يزال الى حد ملحوظ ، تأثير مدمر على معالم النهضة تلك ، وعلى اوضاع بلدان اخرى من « العالم الثالث » أو حتى من العالم الاوروبي الراسمالي ، الذي لم يكن قد وصل حتى ذلك الحين الى درجة عالية من التطور الراسمالي . تلك الظاهرة هي الامبريالية (الاستعمار)
Imperialism

كان للتحولات التي طرأت على المجتمعات البورجوازية الاوروبية ، التي تكونت انطلاقا من القرن السادس عشر (في الربع الاخير من هذا القرن حدثت الثورة البورجوازية في هولاندا) [1] وتطورت وتبلورت حتى أواخر القرن التاسع عشر ، اثر عميق في البنية الاقتصادية والاجتماعية الطبقية والعلمية والتقنية والقومية والايديولوجية لتلك المجتمعات. اذ ان هذه الاخيرة استطاعت خلال تلك الفترة الزمنية المتسعة أن تحقق ثلاث مهمات رئيسية وعميقة ، هي الثورة الاجتماعية الاقتصادية ، بما في ذلك الثورة الصناعية الاولى ، والوحدة القومية ، والثورة الثقافية العلمية ضمن حدودها البورجوازية .

ان علاقات الانتاج الاقطاعية التقنية سقطت لتحل محلها علاقات اكثر تقدما ، هي علاقات الانتاج الراسمالية . وقد واكب ذلك تحويل جذري عميق

---

١ ــ انظر : I.T. Oiserman — Zur Geschichte/der Vormarxschen Philosophie , Berlin , 1960 , s. 33 .

في قوى الانتاج . فتمت الثورة الصناعية الاولى (في النصف الثاني من القرن الثامن عشر في انكلترا اولا وبعد ذلك في اوروبا الرأسمالية) بكل ما فيها من قدرة انقلابية جبارة . وكذلك تحققت لتلك المجتمعات وحداتها القومية ، كما حدث مثلا في ايطاليا والمانيا وغيرهما .

أما الانجاز الاساسي الثالث ، وهو الثورة الثقافية العلمية ، فقد شغل حيزا مرموقا من نشاط مفكري الطبقات البورجوازية الجديدة . فهؤلاء الاخيرون اخضعوا الترسانة الايديولوجية الاقطاعية المهترئة المكابرة لنقد عميق مدمر . وطرحوا ، في خلال ذلك ، البديل ، ممثلا بالفكر الجديد الفلسفي والسياسي والاخلاقي والعلمي والجمالي الخ ... ، هذا الفكر الذي تميز في حينه بكونه ماديا ميكانيكيا في مجال الظاهرات الطبيعية ، ومثاليا في الحقل الاجتماعي الانساني . الا انه بالرغم من الرؤية المثالية هذه لذلك الحقل ، فقد تكون نموذج جديد فعال للانسان ، هو الانسان البورجوازي الطامح الى اخضاع العالم لسيطرته ولآفاق القضايا التي اخذ يطرحها في المجتمع الجديد ، متكئا في ذلك على العقل والتفاؤل والايمان بالانسان عموما .

وقد برزت في مرحلة التمهيد والبناء والتطور لذلك المجتمع (مرحلة الانوار Renaissance) وما بعدها شخصيات كبيرة ما زالت اصداء نشاطها الفكري تعيش في عالمنا المعاصر ، شخصيات من طراز فولتير وروسو وديدرو وهولباخ وهيلفيتيوس ، ساهمت في تسليط الادانة النهاشة للترسانة الايديولوجية الاقطاعية وفي بناء ترسانة جديدة ، يحتل فيها الانسان « الحر » بـ « عقله » و « شكه المنهجي » واستشرافه آفاق المستقبل المكان المركزي « المتطور » .

والان ، لو تساءلنا في ما اذا كانت « النهضة العربية الحديثة » قد طرحت امام نفسها مجموعة من المهمات الاساسية ، وحول نوعية هذه المهمات ، ان كانت موجودة ، فاننا سوف نجد الامر على غاية الصعوبة والتشابك والتعقيد .

في الحقيقة ، من الصعوبة بمكان أن نطلق على تلك « النهضة » نعت « البورجوازية » ، بقدر ما هو صعب كذلك ان ننفي عنها هذا النعت . لماذا ؟

لقد اخذت النهضة هذه في التكون والتبلور والتطور — نسبيا — في وقت اتسم وتميز بانبثاق موجة من النضال ضد العلاقات الاقطاعية العثمانية في الوطن العربي ، وقد استهدف ذلك النضال التحرر القومي والتقدم الاجتماعي ، أي اقامة دولة **موحدة عصرية** .

ها هنا يتوجب علينا ان نشير الى بعض المسائل ، الهامة التي يمكن ان تلقي ضوءا ساطعا على مضمون وابعاد « النهضة العربية الحديثة » :

١ — في الوقت الذي كافح « العرب » فيه من اجل انسلاخهم عن جسم

الامبراطورية العثمانية المتفسخة (الرجل المريض) ، كانوا ، عموما ، منضوين في اطار سياسي واحد — وان لم يكن الاطار الاداري موحدا — ، هو تلك الامبراطورية . ان هذا الوضع الطريف اسهم الى حد ملحوظ في توحيد الكفاح العربي ذاك وفي طرحه على مستوى شامل ان كان في سوريا او في مصر او لبنان الخ . . . وفي هذا الواقع العربي نكتشف اللحظة القومية من ذلك الكفاح .

٢ — ان الكفاح العربي ذاك سوف يبقى مستغلقا علينا ، اذا لم **نحلله** الى عناصره الطبقية الرئيسية . من هم اذن اولئك « العرب » الذين شاركوا في التصدي للوجود الاقتصادي العثماني ؟ أن القوى الاجتماعية الطبقية التي قادت ذلك الكفاح ، تكونت ، بالخط العام ، من كل الطبقات الاجتماعية ، مع الاشارة طبعا الى أن شرائح كبيرة او صغيرة من بعض هذه الطبقات العربية (الاقطاعية والبورجوازية الاقطاعية العليا) تواطأت مع ذلك الوجود العثماني، بل ربما كانت قد تحولت الى جزء صميمي منه .

فبدءا بمجموعة من ارباب الاقطاع الزراعي والعقاري ، مرورا بأصحاب المشاريع الصناعية الكبيرة والمتوسطة والصغيرة ، وانتهاءا بالحرفيين الصغار ، كل هؤلاء كونوا قوى الكفاح العربي التي ركزت انتقاداتها وهجماتها ضد العثمانيين الاقطاعيين . ان العداء الطبقي بين هؤلاء وأولئك وجد في القضية القومية (محاولة تتريك العرب) اطارا جامعا عزز من وحدة تلك القوى العربية . ولكن هذه الوحدة الطبقية والقومية النسبية واجهت كابحا عنيدا تجسد بما سمي آنذاك بـ « الرابطة الدينية الاسلامية » . فباسم هذه « الرابطة » عملت اطراف التواطؤ العربي التركي العثماني على زعزعة ذلك العداء الطبقي والقومي وعلى تكريس وحدة « الامة الاسلامية » ، التي كان عليها ، على لسان معظم المدافعين عنها ، ان تقدم المبررات لاضطهاد طبقي قومي وحتى ديني طائفي (بين المسلمين والمسيحيين ، وبين الاولين والاقليات الدينية آنذاك) .

والجدير بالانتباه هو كون الاقطاعيين العرب قدشاركوا ، بشرائحكبيرةمنهم في الكفاح ضد الوجود العثماني طبقيا وقوميا . فلقد خلقت هذه المشاركة الاساسية ارضا خصيبة **اشتبكت وتداخلت** عليها مطامح هذا الاقطاع بمطامح البورجوازية الوليدة ، مما عقد ولغم حتى الحد الاقصى عملية ولادة هذه الطبقة الاخيرة .

٣ — مع انحسار مرحلتي الصعود والتقدم ، والمنافسة الاقتصادية الحرة **بايديولوجيتها الليبرالية**، في المجتمعات الاوروبية الراسمالية المصنعة المتقدمة،

تتقدم هذه الاخيرة بخطى جبارة باتجاه مرحلتها النهائية، مرحلة الامبريالية (١).
ها هنا علينا أن نبذل اقصى جهدنا للاحاطة المعمقة بمنعكسات وذيول تلك الظاهرة ، الامبريالية ، في الوطن العربي ، تلك التي عملت على تدمير آفاق التقدم فيه :

لقد انفصل هذا الوطن عن « الرجل المريض » الاقطاعي ، ليجد نفسه من جديد خاضعا وتابعا لسيد جديد . اما العنصر الجديد المثير في هذا التحول ، فيتحدر من واقعين ، أولهما أن ذلك السيد الجديد من نوع خطر قاتل ، مسلح بأكثر منجزات التقدم الاقتصادي العلمي والتقني والعسكري والايديولوجي تطورا وشراسة . اما الواقع الاخر ، الذي لا يقل خطورة عن الاول ، فهو ان الوطن العربي ، لم يعد ، في سياق ذلك التحول ، يشكل بنيانا واحدا ، كما كان الامر ابان السيطرة العثمانية الاقطاعية ، وان كان بصورة شكلية تهيمن فيها الايديولوجية الدينية . فلقد قسم بين الدول الامبريالية ، مثل فرنسا وانكلترا وايطاليا .

وبالرغم من أن العلاقات الاجتماعية الانتاجية للمجتمع العثماني كانت اقطاعية ، فان شروط الكفاح العربي القومي والاجتماعي الطبقي كانت متوفرة اكثر بكثير من شروط هذا الكفاح في المرحلة التالية ، مرحلة الغزو الامبريالي . ففي هذه الاخيرة دخلت الاقطار العربية منحى جديدا في تحركها على صعيد الواقع والفكر القومي والاجتماعي الطبقي والثقافي . هذا المنحى تحدد بتحرك غير متساو وغير متناسق وغير موحد في نطاق الاقطار العربية المتعددة . ان قانون التحرك غير المتوازي وغير المتناسق وغير الموحد في الوطن العربي ، هو السمة الاساسية التي اكتسبها مع ذلك الغزو الامبريالي له .

هكذا تبدو لنا الظروف التي رافقت نشوء وتبلور «النهضة العربية الحديثة» معقدة أشد التعقيد ، متشابكة اشد التشابك . فتداخل الاقطاع فيها وتداخلها فيه على النحو الذي اثرناه فيما سبق ، جعلها عاجزة عجزا شاملا امام الغزو الامبريالي المسلح بأبرز منجزات الحضارة الراسمالية .

أن ذلك الواقع نفسه أتاح لقوى هذا الغزو أن تقيم تواطؤا **قسريا** بينها وبين القوى السياسية الاقطاعية البورجوازية التجارية العليا بهدف قمع تلك النهضة

١ـ كتب لينين (الجزء ٢٤ من « المؤلفات » ص ٤٢١ ـ الطبعة الروسية) ما يلي : « وصلت الرأسمالية العالمية ، في الوقت الحاضر ، منذ بداية القرن العشرين تقريبا ، الى مرحلة الامبريالية. والامبريالية ، او عصر الرأسمال المالي ، هي الاقتصاد الراسمالي الذي تطور الى حد كبير بحيث اصبحت فيه اتحادات الرأسماليين الاحتكارية ، السانديكات والكارتيلات والتروستات ، صاحبة الدور الحاسم . واندمج رأس المال المصرفي ، المتركز تركيزا هائلا ، مع رأس المال الصناعي ، وتدفق تصدير رأس المال الى البلدان الاخرى تدفقا هائلا ، وجرى تقسيم العالم كله سياسيا بين أغنى العالم ، وبدأ تقسيم العالم اقتصاديا بين التروستات العالمية » .

العربية بآفاقها البورجوازية الطامحة نحو التميز والاستقلال عن الاقطاع (وقد كانت البورجوازية المتوسطة هي التي احتوت ، موضوعيا ، هذه الآفاق) .

وحيثما برزت معالم ذلك التواطؤ الامبريالي — الاقطاعي البورجوازي ، كانت شرائح الطبقة البورجوازية الفتية ، حاملة « النهضة العربية الحديثة »، تتساقط مستسلمة له ، متحولة بوتائر وبأشكال مختلفة الى وسيط تجاري يسوق في الوطن العربي ما تسمح به الامكانات المعطاة له بوصفه **حلقة مكملة** للاقتصاد الامبريالي العالمي .

ان تحول تلك الطبقة الى وسيط ، او لنقل بصيغة حادة ، الى سمسار ، سلبها الامكانية بالحد **الادنى** لانجاز المهمات الرئيسية التي كان عليها ، كطبقة تاريخية جديدة ، ان تنجزها فعلا : فلا الثورة الاجتماعية الانتاجية — بما في ذلك الثورة الصناعية — ، ولا الوحدة العربية القومية ، ولا التحول الثقافي الايديولوجي العلمي تحقق على يديها (وقد تحقق ذلك كله ، كما راينا ، على ايدي الطبقات البورجوازية الاوروبية المتقدمة) .

لقد ظلت تلك المهمات قابعة في حدود الامكان . هذا يعني أن تلك الطبقة ظلت طبقة بورجوازية في ذاتها ، ولم تتحول الى طبقة لذاتها ، اذا جاز لنا ان نستعير هذا التعبير من رائد « الاشتراكية العلمية » .

لنلاحظ امرا على غاية الاهمية والخطورة . انه تشكل وتبلور الطبقة البورجوازية العربية بشكل **هجين** ، قاصر ، وغير متماسك . ذلك لان التواطؤ التاريخي بين الاقطاع المحلي والامبريالية الغربية افقدها بطبيعة الحال — وهي التي اخذت في الانبثاق بالاصل في صلب ذلك الاقطاع قبل نشوء الامبريالية — امكانية اكتساب شخصية متميزة عن الاقطاع .
وليس هذا امرا يدعو الى الدهشة والتساؤل . ذلك انها نشأت في ظلال وتحت هيمنة « الاخرين » .

لقد اشار كارل ماركس مرة الى ان الطبقة البورجوازية الالمانية الصاعدة حققت في « الفكر » و « الفلسفة » ما قد حققته الطبقة البورجوازية الفرنسية في مرحلة صعودها في « الواقع الحي » . ومع الاشارة الى اختلاف الاوضاع الطبقية الاجتماعية والاقتصادية والقومية والايديولوجية لدى كلا الطبقتين المومى اليهما ، يمكننا القول ان الطبقة البورجوازية العربية لم تحقق شيئا رئيسيا متميزا **لا في** الفكر **ولا في** الواقع ، وذلك بسبب تلك الاوضاع التي تكونت في اطارها ، مضافا اليها عامل الغزو الخارجي الامبريالي المدمر . الذي وقف من وراء التواطؤ التاريخي المأتي عليه سابقا .

ان تلك الطبقة الاخيرة قد ظلت ، بسبب ذلك كله ، **خارج** نطاق **الثورة** .

ولكن من الضروري ان نضيف ان وضع هذه الطبقة لم يتحدر من جذور ذلك التواطؤ **فحسب** ، بل هنالك ايضا سبب اخر تكون في سياق عملية تعاظم

ذلك التواطؤ ، وهو نشوء وتبلور وتطور موقف رفض جماهيري عربي لتلك الطبقة بمؤسساتها السياسية والاقتصادية والاجتماعية والثقافية . فحدة وقسوة التواطؤ ذاك ، جعل هذه الجماهير تبتعد اكثر فأكثر عنها ، فاقدة ، على هذا الطريق، كل امل في ان تقدم (اي الطبقة البورجوازية) اليها انجازات حضارية ملحوظة .

ولقد عمق هذا الواقع الشقة بين الطرفين ، موحدا بشكل نهائي وشامل بين الفصائل العليا من تلك الطبقة وبين الامبريالية ، وساحبا الجماهير الكادحة (عمال وفلاحين فقراء وفصائل من البورجوازيين المتوسطين والبورجوازيين الصغار) الى مواقع المقاومة السلبية احيانا والايجابية احيانا اخرى ، وذلك تبعا لميزان القوى الطبقية والقومية ولوتائر التحرك الفكري والديني والسياسي الخ ... وعلى اساس فهم هذا الواقع المعقد المتشابك، نستطيع اكتشاف المنحدرات الطبقية الاجتماعية والمواقف الاجتماعية والقومية والايديولوجية للاحزاب السياسية التي تكونت في الوطن العربي من طراز « حزب الوفد » في مصر « الحزب الوطني » و « حزب الشعب » في سوريا .

٣

انطلاقا من هذه الخلفية الاجتماعية الطبقية للتحول البورجوازي الحديث في الوطن العربي ، والذي اسهبنا في معالجته بعض الشيء نظرا للنتائج الهامة المترتبة عليه في نطاق بحثنا هنا ، ينبغي ، في نظرنا ، دراسة « النزعة السلفية » في صيغتها « القومية » ، اي بصفتها احد مظاهر النمو القومي العربي المعادي للتدخل الاجنبي الاقطاعي ، والراسمالي الامبريالي ، بشكليه القديم والحديث [١] .

لقد اخفقت الطبقة البورجوازية العربية في تحقيق المهمات الرئيسية التي طرحت امامها بشكل أولي جنيني ، ومن ضمنها ، كما راينا ، الثورة الثقافية الايديولوجية ، فظلت هذه الطبقة تتحرك ايديولوجيا بالخط العام :

١ ـ في اطار الايديولوجية الاقطاعية المتجذرة والمتماسكة والتي تقوم اصلا على اساس من القدرية الجبرية التبريرية ، المعادية للعلم والعقل والتقدم الاجتماعي . ولقد رعت الامبراطورية العثمانية الاقطاعية هذه الايديولوجية أيما رعاية ، بل جعلت منها المبدأ « الثقافي » الاقصى والشامل . والجدير بالذكر ان هذه الايديولوجية الاقطاعية تعتبر نفسها الممثلة الشرعية للتراث العربي الذي تكون منذ القرن السابع وفي جوانبه القدرية الجبرية التبريرية . نحن نستطيع هنا أن نسمي مجموعة من ممثلي هذه الايديولوجية من تلك المرحلة (النصف الثاني من القرن التاسع عشر والعقود الاولى من القرن العشرين) : مثلا ابو الهدى الصيادي في كتابه « الكليات الاحمدية من كلمات الامام الرفاعي غوث البرية » ، وعلي سامي النشار في « اعتقادات فرق المسلمين والمشركين للامام فخر الدين الرازي »

٢ ـ كذلك اخذت تلك الطبقة تتلقف وترغم على ان تتلقف بعض جوانب التيارات والمذاهب الفكرية البورجوازية الاستعمارية ، التي رافقت الغزو الاستعماري الحديث للوطن العربي .

وقد خلق هذا الامر حالة شائكة ومثيرة لمجموعة من الاشكالات والمحاذير في التركيب الايديولوجي لتلك الطبقة ، ما نزال نشهد حاليا كثيرا من مظاهره وتعقيداته . يكفي ان نشير فقط الى الوضع الايديولوجي الذي يشكل نسبيا قاسما مشتركا بين البورجوازية العربية في مرحلة نشوئها في اوائل القرن

---

١ ـ كذلك بصفتها احد مظاهر الدعوة الايديولوجية الى العودة للاصول الدينية الاولى عودة نصية معتقدية رجعية ، تجد النزعة السلفية الحديثة في ذلك الواقع خلفيتها الاجتماعية الطبقية . والامر ينطبق كذلك على « نزعة المعاصرة » في صيغتها العربية الحديثة وعلى النزعة « التلفيقية » ، و « النزعة التحييدية » ، التي سناتي فيما بعد عليها جميعا .

التاسع عشر والطبقة البورجوازية الفرنسية في مرحلة انحسارها كطبقة تقدمية تاريخيا ، خصوصا في اواخر القرن التاسع عشر واوائل القرن العشرين وما بعد ذلك . فالاولى متخلفة متبلدة قاصره تخطو خطوه الى امام وترجع الى وراء طوعا او قسرا عشر خطوات ، محاطة باطار من غيوم البؤس واليأس والفجيعة والشعور البدائي بالنقص والقصور والحسرة . وكذلك الثانية ، الطبقة البورجوازية الفرنسية فلقد اصبحت الفجيعة واليأس والخوف من المستقبل عناصر اساسية من وجودها .

ان الفلسفة الوجودية ، التي نشأت بشكل رئيسي في فرنسا ودخلت الوطن العربي على ايدي بعض المثقفين من الشريحة الوسطى للطبقة البورجوازية ، اسهمت في تكوين وبلورة ذلك القاسم المشترك : الاشكالية ، وانسداد الافق ، وفقدان المغزى التاريخي التقدمي .

٣ ـ بيد أن الطبقة البورجوازية العربية لم تخضع ، من الخارج ، للتيارات الفكرية الاستعمارية فحسب ، وانما تأثرت ايضا والى جانب ذلك بالتيارات البورجوازية العلمية والعقلانية الليبرالية ، التي تكونت في مرحلة الصعود الثوري للطبقات البورجوازية في مجموعة من البلدان الاوروبية . فلقد برز مثلا شبلي شميل في تأثره بداروين وبوخز (في كتابي فلسفة النشوء والارتقاء ، وشرح بوخز على مذهب داروين) ، واسماعيل مظهر بأوغست كونت (في مقال له ، على سبيل المثال ، حول اسلوب الفكر العلمي نشره في مجلة المقتطف عدد شباط ١٩٢٦) ، وطه حسين بديكارت (في كتابه حول الشعر الجاهلي) وعباس محمود العقاد بفرنسيس باكون (في كتيب له حول فرنسيس باكون) ... الخ [١] .

٤ ـ بالاضافة الى تلك المصادر لـ « الموقف الايديولوجي » البورجوازي في الوطن العربي ، هنالك كذلك مصدر اخر لها ، هو التراث العربي في جوانبه العقلانية التقدمية . وقد حدث ذلك عبر محاولات بعض المفكرين العودة الى « ذاتهم » ، التي راوا تجسيدها بماضيهم .

ويمكننا ان نأخذ نماذج اساسية من هذا الاتجاه . فالامام محمد عبده تأثر بالمنهج العقلي لدى ابي حنيفة وابن رشد ، وعمل بالتالي على احياء هذين

---

١ ـ لقد ميزنا هنا بين مصطلحين تمييزا واضحا ، وهما « الخضوع الثقافي » و « التاثر الثقافي ». فلقد خضعت الايديولوجيا البورجوازية العربية الهجينة للغزو الثقافي الامبريالي في اوائل القرن العشرين ، ولكنها تاثرت ، ضمن ظروف التحدي النسبي للاستعمار والاقطاع والتاثر بالتراث العربي التقدمي ، بالتيارات البورجوازية العلمية والعقلانية الليبرالية التي تكونت في قرون سبقت (القرن ١٧ و١٨) . هذا يعني انه لا يدور الحديث هنا عن « تبادل ثقافي » بين العرب والشعوب الاوروبية الراسمالية ، بل كما اشرنا ، عن خضوع وتاثر ثقافي محدود . وقد اشار الى بعض ذلك عثمان شبوب في ندوة حول الغزو الثقافي اقامتها مجلة « الاصالة » ـ مارس ١٩٧٢ .

المفكرين بشكل او بآخر . وبطرس البستاني كتب عن ابن رشد وابن باجة في دائرة المعارف (المجلد ١ ص ٤٨٩ ... و٥٣٥ ... ، والمجلد ٢ عام ١٨٧٧ ص ٨) . كذلك يبرز فرح انطون في كتاباته حول ابن رشد ، وقد ظهرت عام ١٩٠١ في مجلة الجامعة. اما طه حسين فقدكتب عام ١٩٢٥ رسالة بالفرنسية حول فلسفة ابن خلدون الاجتماعية . واحمد امين يكشف في اعماله حول « ضحى الاسلام — خصوصا الجزء الثالث » تأثره الواضح بالمعتزلة ، ويعمل في اطار ذلك على احياء هذه الفرقة الفكرية التقدمية بحدود تفكيره العقلاني اللامادي .

هكذا تبرز الصورة الايديولوجية للطبقة البورجوازية العربية بدءا من القرن التاسع عشر ، والى حد كبير ، حتى الان : انها صورة انتقائية هزيلة هجينة ، لانها (اي الطبقة) لم تستطع الا ان ترى في التصور القدري الجبري التبريري مرتكزها **الرئيسي** .

واذا تمثلنا ، الان ، هذه الصورة بدقة ، استبانت لنا ابعاد الخلفية التاريخية الاجتماعية والايديولوجية لـ « النزعة السلفية » في اتجاهها القومي . فلقد ظلت هذه الاخيرة اسيرة الابعاد الايديولوجية البورجوازية المتخلفة والمتواطأ عليها من قبل الاقطاع والامبريالية . وفي سياق ذلك الوضع ، المتميز بطغيان قومي واجتماعي طبقي اقطاعي (عثماني) وراسمالي امبريالي ، اخذت تبرز امام المثقف العربي الحديث — وهو بالاصل ابن تلك الطبقة البورجوازية — مسائل **التماسك القومي** الداخلي للعرب ، وبناء على ذلك وانطلاقا منه ، كانت تشكل لديه الرغبة الجامحة في اكتشاف حوافز معينة في تاريخه وتراثه تسهم في صياغة وتطوير ذلك التماسك المهدد من الداخل والخارج .

ان ضرورات التماسك في الوجود القومي (العربي) الموضوعي وفي الوعي القومي (العربي) الذاتي ، هي التي كانت ، بشكل مباشر ، من وراء نشوء وتبلور النزعة السلفية في صورتها القومية : ان نستعيد تاريخنا ، جاعلين منه ينبوع فخر واعتزاز وبطولة وقدرة على الصمود والتصدي ، على نحو تسقط فيه هذه القيم على اللحظة الراهنة البائسة المأساوية المترعة بالعجز وانسداد الافق . هذه كانت المسألة التي احتلت مكانا رئيسيا من ذلك الوعي القومي البورجوازي ، الخاضع لتأثيرات الوعي (الايديولوجيا) الاقطاعي باشكال متعددة ، والمتأثر بالفكر الاوروبي الليبرالي .

والجدير بالاهتمام هو ان ذلك الامر ، الذي ادى بالنتيجة الى خلق نوع من التماسك ، الواهم في جوانب منه ، في الوعي ذاك وفي الوجود الموضوعي المعبر عنه فيه ، حمل كذلك — في احشائه نتيجة اخرى على غاية الخطورة، هي التضحية بـ « الحاضر » و « المستقبل » . ان هذه التضحية لم تكن في الحقيقة كذلك ، الا بمعنى انها كانت تعبيرا خاصا معقدا عن **الاحتجاج** على ذلك « الحاضر » المعاش ، اولا ، وعن الطموح الدفين لـ « بعث »

و « احياء » التراث العربي **العريق** ومنحه مشروعية الوجود الكامل في هذا الحاضر ، ثانيا .

اما صورة « المستقبل » فقد اكتسبت ملامحها كذلك من مقتضيات موقف المثقفين البورجوازيين المستنيرين من الحاضر والماضي ، اي من حيثيات المقابلة بين الحاضر المرفوض بدون ادانة والماضي المجيد الدفين المأخوذ على عواهنه .

لقد ارتبط الكفاح ضد الطغيان الاقطاعي العثماني والعربي المترك بانكفاء ذهني ساذج ، عموما ، الى التاريخ العربي في صفحاته الحضارية ، اولا ، والبطولية الحربية ، ثانيا . ولم يكن ذلك الكفاح انذاك بعيدا عن تطلعات المثقفين اولئك . واذ كان الامر كذلك ، فقد تجسدت آفاقه وملامحه في مواقف هؤلاء الاخيرين من التاريخ والتراث العربي وفي مطامحهم تجاههما .

ان هذين الاخيرين نظر اليهما من قبل المثقفين المشار اليهم بصفتهما حصيلة مرحلة تاريخية **متجانسة وفريدة**، متجانسة من حيث محركها العربي الاصلي، أي باعتبار هذا الاخير مجسدا بشكل رئيسي بالعرب ، بحيث لا تمثل الشعوب الاخرى في الدولة العربية الوسيطة اكثر من طرف مرافق غير اساسي ، اما كون تلك المرحلة التاريخية فريدة ، فيتأتى ، في سياق تفكير اولئك المثقفين ، من انها تمثل القمة الذهبية التي لم تتجاوز ولم تتخط في التاريخ العربي ، والتي ، كذلك سوف لن تتخطى ولن تتجاوز في مستقبل العرب .

وقد علل وصول العرب الى وضعهم المتردي على أيدي الغزاة من الخارج والاعداء في الداخل ، بكونهم ابتعدوا عن « الاصول الذهبية » ، التي حمل أعباء بنائها ، أو على الاقل أعباء الدعوة اليها السلف الصالح.



٤

والان ، حينما نعمل على التعرف الى تلك « الاصول الذهبية » ، فاننا نجد أنها كانت في نظر مجموعة من المثقفين الحياة العربية « الجاهلية » بلغتها العربية الفصحى النقية وخصال اهلها المصطفاة والمثبتة عن طريق الزواج ، أي المرحلة التي سبقت ظهور الاسلام في القرن السابع . ولنا في شخصية زكي الارسوزي (تقريبا ١٩٠٠ — ١٩٦٨) مثالا حيا ذا دلالة بعيدة على هذا المنحى الفكري .

والحقيقة ، انه من ضرورات البحث في النزعة السلفية بصفتها احد مظاهر النمو القومي العربي الحديث ، ان نتقصى البعد التاريخي والنظري لذلك المنحى الذي يمثله بحيوية وخصوبة زكي الارسوزي . فلقد كتب هذا الاخير ما يلي ، مبينا الملابسات والمعطيات الجديدة التي انطوى عليها التحول من المجتمع العربي « الجاهلي » الى المجتمع العربي الاسلامي : « فلما نشر العرب الاسلام حدثت ثلمة في جدول قيمهم ، تحولوا عن اسس التربية الجاهلية التي كانت تقوم على مبدأ المروءة واهملوا قاعدة اصطفاء الخصال الكريمة وتثبيتها بطريق الزواج » . ويتابع الارسوزي كلامه ، معتبرا أن انتقال الجاهليين الى المرحلة الاسلامية من التاريخ العربي حمل في ثناياه عملية أنحسار العرب من الحياة العامة ، اي عملية انحسار مرحلتهم الجاهلية الاصلية ، وبالتالي بداية سيادة « الاغيار » في المنطقة العربية :

« هذا وان انتشارهم خارج الجزيرة سبب عودة اخوانهم وبني عمومتهم الملقبين بالشعوب السامية الى **حضيرة العروبة** ، ناقلين معهم الى مصدر الفيض الانحرافات التي حصلت لهم من جراء خضوعهم لحكم الاغيار . وكان التحول في اداة بياننا الفصحى الى لهجات عامية خير دليل على ما اعترى مقومات حياتنا من انحراف . وعلاوة على ذلك فقد وقعت المصاهرة بطريق الاخوة في الدين ، بيننا وبين الاغيار فدب الخلل في صميم كياننا . وما أن شاعت الهجانة وكثر الدخلاء حتى أصبح الجو غريبا عن الطبع العربي . اذ ذاك أوى العرب الى الريف منزوين عن مجرى التاريخ » (١) .

في ذلك النص يكمن اتجاه واضح وشامل للانكفاء الى العصر « الجاهلي »، وهو ولا شك اتجاه مشروع في اطار الصراع الدموي حينا والسياسي والايديولوجي حينا آخر ، ذلك الصراع الذي دارت رحاه بين السلطة العثمانية الاقطاعية التعسفية من جهة ، والجماهير العربية المسحوقة قوميا واجتماعيا طبقيا من جهة اخرى . لقد كان اتجاه الانكفاء ذاك ردا مباشرا

---

١ — زكي الارسوزي : الجمهورية المثلى ، دار اليقظة العربية ، دمشق ١٩٦٥ ، ص ٧١ .

على مفكري المجتمع الاقطاعي **الطورانيين** أولا والعرب ثانيا (٢) .
وحيثما تكتسب المسألة اطارا دخيلا ، تنبعث وتتبلور بالضرورة أبعاد وآفاق صراع قومي الى جانب ، وأحيانا كثيرة ، في طليعة الاشكال الاخرى من الصراع في مجتمع طبقي . بيد ان مشروعية ذلك الانكفاء الى العصر الجاهلي ، المتوازية مع غياب عنصري التحليل والتركيب الجدليين التاريخيين والتراثيين ، أخذت بصورة خط بياني متصاعد ، تفقد من تأثيرها القومي والاجتماعي والايديولوجي مع دخول ثلاثة عوامل في حياة الوطن العربي وتطورها وشمولها أكثر فأكثر قطاعات المجتمع :

العامل الاول كمن في تعمق واتساع اشكال الصراع العربي العثماني ، وخصوصا الشكل الاجتماعي الطبقي منها ، بحيث برزت ، بأشكال دينية وسياسية وقومية واخلاقية ووطنية وغيرها ، أمام العرب (والمقصود بهؤلاء هنا الطبقة البورجوازية الوليدة في احضان الاقطاع والمحمولة على اكتافه) ضرورة مسك خيوط اساسية من المعركة ، بل ضرورة قيادتها في الحقل الطبقي الى جانب الحقل القومي .

اما العامل الثاني فهو دخول الفكر التاريخي والتراثي التقدمي الى الوطن العربي بأشكال اولية مبسطة . وقد تم ذلك على أيدي مجموعة من المثقفين الليبراليين المستنيرين وآخرين اشتراكيين ثوريين في نطاق البورجوازية المتوسطة بشكل خاص .

واخيرا العامل الثالث ، وهو نشوء ارهاصات أولية لمبادىء البحث التاريخي والتراثي على ايدي اولئك المستنيرين والثوريين من المثقفين ، بشكل خاص أيضا ، ونتيجة للتفاعل الشائك بين مطامح البورجوازية الوسطى القاصرة والعرجاء في امتلاك شخصية اجتماعية طبقية وقومية وسياسية وايديولوجية من طرف ، وبين ذلك الفكر التاريخي والتراثي التقدمي الوافد من الخارج من طرف آخر .

ويجدر بنا أن نضيف هنا أن العاملين الاخيرين قد صيغا الى حد كبير من خلال التأثيرات التي مارستها على أولئك المثقفين ثورتان حاسمتان في التاريخ الحديث والمعاصر ، وهما الثورة البورجوازية في فرنسا عام ١٧٨٩ بما سبقها من تأثير السانسيمونيين في مصر وبما اعقبها من فتح نابليون لمصر عام ١٧٩٨ ومن تأثر المثقفين المشار اليهم بالتراث البورجوازي العقلاني الليبرالي ، الذي حققته البورجوازيات الأوروبية في مرحلة صعودها ، وثورة أوكتوبر الاشتراكية في روسيا عام ١٩١٧ .

---

٢ — مثل الحلبي « ابو الهدى الصيادي » — عاش من ١٨٤٩ — ١٩٠٩ ، وقد طرح وجهات نظره الاساسية في رسالته « داعي الرشاد لسبيل الاتحاد والانقياد » . (انظر حول ذلك : منير موسى — الفكر العربي في العصر الحديث ، بيروت ١٩٧٣ ، ص ١٣٩ — ١٤٧ .

على هذا النحو الشائك والبطيء اخذت تظهر عملية الانكفاء الى العصر الجاهلي على انها غير قادرة على استيعاب مشكلة التحرر العربي القومي والاجتماعي ، وعلى انها أعجز من أن تحيط بقانونية التطور التاريخي والاجتماعي في الوطن العربي وبالوجه التراثي من هذه المسألة . وانسياقا مع ذلك ، فانها راحت تبدو أكثر فأكثر بصفتها منحى لا تاريخيا ، يضيق على التاريخ العربي ، اذ يضع له مثله الاعلى الذهبي في شخص المجتمع العربي الجاهلي — القبلي .

ولقد أوقعت عملية الانكفاء تلك المجتمع العربي ، في اتجاهاته الحديثة الوليدة ولادة هجينة ، في اشكالات وصعوبات جديدة ، بالرغم من أنها قدمت في حينه وقودا لمعركة التحرر القومي من الاقطاع العثماني — الطوراني .

★ ★ ★

وهنالك وجهة نظر اخرى حول « الاصول الذهبية » في التاريخ العربي ضمن الاتجاه السلفي القومي . ان وجهة النظر هذه تكتسي في هذه الحال لونا دينيا اسلاميا . فانطلاقا منها ، لا يبرز المجتمع العربي الجاهلي كنقطة البدء لتلك الاصول ، كما هو الحال لدى الموقف الاخير ، وانما المراحل العربية اللاحقة هي التي تتمتع بهذا الاعتبار ، تلك المراحل المرتبطة بالعهد الاسلامي الاول ، أولا ، أو بمرحلة الازدهار الحضاري العربي في نطاق الدولة الاموية ، ثانيا .

وبالطبع ، بالرغم من الاختلاف حول « نقطة البدء » فان لقاء بين كلا وجهتي النظر يبقى قائما . فهما تريان في « الماضي » قمة الوجود العربي في أبعاده السابقة واللاحقة عموما .

ويمكننا أن نرى في ابراهيم اليازجي (١٨٤٧ — ١٩٠٦) أحد المنافحين عن وجهة النظر تلك في شقها الثاني . ففي حماة الاضطهاد الاقطاعي الحميدي (نسبة الى السلطان عبد الحميد) ، كتب اليازجي قصيدة شعرية كرسها للدفاع عن التراث العربي ولابراز أفضلية العرب على العثمانيين، جاء فيها :

لعمرك ! نحن مصدر كل فضل وعن آثارنا أخذ الانام (١)

ان قول اليازجي بأن العرب مصدر كل فضل والهام كل حضارة ، لا يدخل في نطاق العلم التاريخي والاجتماعي . ففي الوقت الذي ينبغي التأكيد فيه على أن الحضارة التي حققها العرب في المرحلة من القرن الثامن حتى القرن الحادي عشر بذيوله الممتدة حتى القرن الرابع عشر ، كانت ولا شك

---

١ — انظر : ابراهيم اليازجي — تاليف ميخائيل صوايا ، بيروت ١٩٦٠ ، ص ٢٧ .

ذات اهمية عظمى ، بل حاسمة بالنسبة الى التطور البشري العالمي في العصور الوسيطة ، فان هذه الحضارة تبقى أولا واخيرا واحدة من مراحل حضارية عديدة أنجزتها شعوب عديدة .

أما الشق الاول من وجهة النظر التراثية الثانية المشار اليها فوق ، فيمثلها جمال الدين القاسمي (١٨٦٥ — ١٩١٤) . ففي رايه ان مجموع الشعوب والدول الاسلامية يشكل أمة عربية اسلامية واحدة ، وان الواجب يقتضي تكوين دولة عربية اسلامية على النمط الذي كان سائدا في مراحل الامبراطورية العربية الاسلامية الوسطوية . ذلك لان العرب — المسلمين شكلوا عصب التقدم لكل الامم . اذ « ما تحركت أمة مؤمنة من غير العرب للنهوض برقيها ، الا لامتزاج دم العرب بدمها » (١) .

ليس من الصعوبة ان ندرك ، في حال تدبرنا المسألة على نحو تاريخي دقيق ، أن وجهة النظر تلك بكلا شقيها تظل مقبولة فقط من حيث هي احد اشكال الصراع العربي الضروري والمشروع ضد الهيمنة القومية والطبقية للامبراطورية العثمانية الاقطاعية في القرنين الثامن عشر والتاسع عشر واوائل القرن العشرين ، هذه الهيمنة التي وجهت ، ضمن ما وجهت اليه ، باتجاه تذويب القوميات الخاضعة لها ، ومنها ، او في طليعتها القومية العربية .

والحقيقة ، ان الكشف عن الخصائص الرئيسية للتحول الاجتماعي الراسمالي المبكر ، الذي اخذ يطرح ابعاده في الوطن العربي منذ القرن الثامن حتى القرن الحادي عشر أولا ، وثم من القرن التاسع عشر حتى المرحلة الراهنة بصيغة متميزة نسبيا ثانيا ، يؤدي بنا الى الحقيقة التالية ، وهي أن الاتجاهين السلفي الديني والسلفي القومي اكتسبا شخصيتهما ومطامحهما وحدود هذه المطامح في اطار ذلك التحول وضمن امكاناته وآفاقه .

بل اننا نستطيع في ضوء فهم ما سبق على نحو جدلي مادي تاريخي وتراثي معمق ، اي على نحو يأخذ بعين الاعتبار الجوانب الاخرى المتعددة من المسألة — وقد تعرضنا له بشيء من التفصيل فيما سبق — أن نستوعب الاتجاه السلفي الديني ، وبقية الاتجاهات التراثية ، التي حاولت استقصاء التراث العربي أو التعرض له بشكل أو بآخر ، وفي مقدمتها « المعاصرة في صيغتها العدمية » و « المركزية الاوروبية » و « التلفيقية » و « التحييدية » .

ان هزال وعقم وقصور ذلك التحول الاجتماعي البورجوازي في الحقل العملي والنظري خلق اوضاعا مماثلة ، في السياق العام ، في البنى

---

١ — انظر حول ذلك : منير موسى — الفكر العربي الحديث ، نفس المعطيات السابقة ، ص ٢١٦ — ٢١٧ .

المنطقية والايديولوجية النظريــة لتلك الاتجاهات : فعدوان شامل خارجي متواطىء مع العدو الداخلي القومي (والطبقي) مشكلا بذلك تهديدا لمصير المجموعـــة القومية الواحدة ، وبالتالي فان انكفاء الى التاريخ العربي في مرحلته الجاهلية او الاسلامية يبدو ، ضمن واقع الحال آنذاك ، اكثر من مشروع في نطاق الوظيفة الايديولوجية القومية والطبقية . ان الهدف هــو الدفاع الذاتي والابقاء على التماسك القومي والديني ، اما الطريق الــذي يقود الـــى ذلك فهو ذلك « الانكفاء » بكل ما فيه من قلق مشوب بالتهديد والتحدي وطموح تحد من عنفوانه مثالب العشوائية والغموض في الرؤية .

وكذلــك فان الفشـــل الذريع وخيبة الامل العميقة في انجاز تحول ثقافي بورجوازي تقدمي (عقلاني مادي او عقلاني حازم على الاقل) ، وبالتالي الابقــاء على البنية الثقافية (الايديولوجية) الاقطاعية وتكريسها بأشكال جديدة ، ان ذلك كان ، في حقيقة الامر ، الطريق المعبدة للعودة الـــــى « الاصول » على نحو لا تاريخي ، اي ليس على اساس من عدم النظـــر الى سياقهــــا التاريخـــي .



في كلا الاتجاهين السلفيين نشهد الحاحا مبدئيا مضخما على « اصالة » العرب والمسلمين العرب والمسلمين ؛ بحيث نصل ، في نهاية المطاف ومـــن حيث الاساس ، الى ان حلول المرحلة المأساوية الراهنة تكمن في العـــودة الـــى الماضي العريق ، اي في تطويع تلـــك المرحلة لهذا الماضي ، الذي لا يستنفـــــد .

على الطرف المقابـــــل (المعاصرة في الصيغة العدمية) : كفر بالمرحلـــــة الراهنة العربية البورجوازية الهجينة وبـــ « الماضي » الذهبي العريق ،الذي تحول الى جزء منحسر من تاريخ منحسر ، ولذلك ، تطلع بأعين متلهفة منبهرة الى شطآن الغرب ، شطآن « السلامة » والتقدم التقني والعقلي والتنظيم الاجتماعـــي ، وبحث متقطع الانفاس عن موقف « معاصر » من المشكلات المطـــــروحة .

اما في الوسط (التلفيقية) : موقف قلق مهزوز غير متميز وغير متماسك ، موقف المضطهد الباحث عن نفسه بقليل مـــــن الامل وقليـــل من القدرة والامكانات ، ولذلك ، انسياق باتجاه موقف تلفيقي ، لا يأخذ بشيء كله ، وانمـــا ببعض هذا الشيء ، ليوحد بينه وبين بعض شيء آخر ، ضاربـــا عرض الحائط ، او بشكل ادق ، غير مدرك لموجبات وابعاد وقيم عدم التماسك الفكري والاجتماعي وللعواقب التلفيقية الهجينة المنبثقة عن ذلك .

واخيرا بعيدا عن مسرح الاحداث (التحييدية) : موقف البحث عـــن الامان والتماسك الذاتي عبر رفض الالتزام الاجتماعي والتاريخي والسياســـي

والعلمي التاريخي والتراثي وتبني موقف يوحي بانه محايد تجاه المجتمع والتاريخ ، اي موقف يرفض أنيكون مسيسا ، وما هو في حقيقة الامر الا وهم. فتحويل البحث التاريخي والتراثي الى عملية أكاديمية أو وثائقية يعني ، أول ما يعنيه ، رفض المرحلة « الراهنة » و « التاريخ » و « التراث » بصفتهم مقولات أجتماعية سياسية ، من طرف ، والتأكيد عليهم كمسائل تدخل بشكل رئيسي في نطاق الامانة والدقة التقنية واللغوية ، دون النظر اليها في موقعها من العلاقات الاجتماعية بجوانبها المتعددة والمتشابكة . وبالطبع ، ان مصير الطبقة البورجوازية الوليدة البائس وذا الافاق التاريخية المسدودة ، يكتشف لنفسه بسهولة سطحية متنفسا في الفكر المسمى على سبيل الايهام أو الخطأ بالمحايد ، هذا الفكر الذي سنجده مجسدا بشكل خاص بظاهرتي الاكاديمية والوثائقية . فتحويل التاريخ والتراث العربي الى كتب « صفراء » لا تربطها بتيار الحياة الاجتماعية الدافق روابط فعلية ، يشكل أحد المظاهر المتميزة لذلك الواقع المسدود الافاق .

ومما لا ريب فيه ان مثل هذا الوضع يشكل ارضا خصيبة لفكر من نمط الوضعية المحدثة والوجودية ، لفكر ينظر ويكرس الطموح البورجوازي المعاصر في الانغلاق والتوحد ورفض البحث عن مفهوم « العلاقة » في الواقع العياني ، هذا المفهوم الذي يتيح ، اذا سير به حتى حدوده الجدلية التاريخية المادية الحازمة ، التوقف عند قضية « الثورة » وطرحها على بساط البحث .

هكذا بدت أمامنا « النزعة السلفية » ظاهرة تاريخية اجتماعية ترفض بأشكال متعددة ما يلي ، وان كانت هذه الاشكال جميعها تشترك في كونها عفوية ويحيط بها بهذه الصيغة او تلك عنصر القسر :

١ ـ أن تنظر الى الحدث التاريخي (المادة التاريخية) نظرة تاريخية ، بصفته نتاجا وبنيانا تاريخيا تم مرة واحدة وانتهى ، ونظرة تراثية ، بصفته موضوعا خاضعا للاختبار التراثي ، فهي تجعل منه في الكلمة الاخيرة مثلا اعلى لا يتجاوز ولا يستنفد في « أصالته » وقدرته « الذاتية » على استيعاب السابق والراهن واللاحق ، وتصل على هذا الطريق الى فكرة « العزل التاريخي والتراثي الزمائي والمكاني » أ ، تصب في مصب التقديس والايمانية ،

٢ ـ وحين تكون قد انجزت تلك الخطوة ، يصبح منطقيا ان ترى في نفسها هي ذاتها ظاهرة لا تاريخية ولا تراثية شاملة ، اي الطريقة الحقة الكلية لفهم، ولا أقول لبحث ، التراث العربي الاسلامي ، غير مدركة انها وان نشأت وتبلورت وهيمنت الى حد كبير على البنية الداخلية للفكر العربي في مراحل متعددة ، فانها لن تهيمن في المستقبل الثوري القريب والبعيد ، لانها سوف تفقد مشروعيتها الايديولوجية التاريخية والتراثية بالاضافة الى الصدق المعرفي النظري ، الذي لم يمسسها بالاصل الا مسا رفيقا سطحيا .

ان تينك المؤشرين الكبيرين لـ « النزعة السلفية » سوف يتاح لنا استكشافهما على نحو أعمق عبر تصدينا للنزعة التالية ، « نزعة المعاصرة ».

الفصل الثاني

نزعة المعاصرة

لقد احتلت « نزعة المعاصرة » موقعا رئيسيا ضمن المسائل التي اثيرت وتثار في نطاق قضية « التراث » عموما و « التراث العربي » على وجه الخصوص . والجدير بالذكر ان هذا الاتجاه برز ونوقش مضمنا في سياق الامر عنصرين ، هما « العدمية التراثية » و « التجديدية » .

ونحن هنا سوف نشير الى التعبير الاول « العدمية » ، حينما يكون الحديث متعلقا بنزعة المعاصرة في افقها العدمي (1) .

ولكن يبقى صحيحا ان تلك التعابير الثلاثة تتضمن ، في مسار منشأها التاريخي ودلالتها التراثية ، مواقف مشتركة ، الى جانب مواقف متمايزة ، من التراث .

ولقد وجدنا فيما سبق ان قضية الاخذ بموقف من التراث ، كانت تفرض نفسها بشكل او بآخر على المثقفين والمفكرين الباحثين على امتداد مراحل التاريخ العربي ، تلك التي نجعل منها موضوع بحثنا .

فلقد طرحها أسلافنا في اطار مشكلة « القديم والجديد » كان ابن رشد في طليعة الذين تصدوا لها تحت اسم العلاقة بين « نحن والماضي » ، « نحن والحاضر » « نحن والغير » .

ولكن المسألة تكتسب طابعا اكثر حدة وقلقا وطموحا للوصول الى عقدة الحل في التاريخ العربي الحديث ، هذا التاريخ الذي أرغم ، موضوعيا وبمعنى محدد ، على ان يشكل جانبا تابعا ومكملا من جوانب التطور الرأسمالي الامبريالي العالمي .

---

1 ــ من الضروري ان نشير في هذا الاطار الى ان استخدام مصطلح (العدمية) ينطلق من سياق نشوئه في العصر الحديث البورجوازي الهجين للوطن العربي . أما في مكان اخر لاحق (في القسم الثاني من هذه المقدمة) ، فاننا سنتحدث عن « العدمية » في سياق اخر لها ، ينطلق من نشوئها الراهن ضمن صيغة محدودة عملت على بلورتها جماعة تعتقد أن الاخذ بها ممكن ومشروع من مواقع المنهجية الجدلية التاريخية .

أما سنوات ما بعد الحرب العالمية الثانية ، فكانت الاطار الذي دارت فيه المعارك التي عبأها وقادها أنصار القديم ضد أنصار الجديد في الادب والفن والفكر ، كتلك التي نشبت بين مصطفى صادق الرافعي ومحمد لطفي جمعة ومحمد الخضري من جهة ، وبين طه حسين من جهة أخرى ، بين عباس محمود العقاد من جهة وسلامه موسى من جهة أخرى . الخ . .

والجدير بالذكر أن المعركة بين القديم والجديد في الوطن العربي الحديث سوف تتحول الى اسطورة مستعصية على الفهم ، اذا طرحت خارج الاطار الاجتماعي التاريخي ، الذي كنا من قبل قد فصلنا فيه بعض التفصيل .

كذلك تتضح لنا ، عبر ذلك ، ابعاد العلاقة التاريخية الوثيقة بين صيغة « القديم والجديد » من طرف وصيغة « نزعة السلفية » و « نزعة المعاصرة » في منحاها التراثي العدمي من طرف آخر ، بالرغم من ان هذه العلاقة لا تشكل حائلا دون وجود نقاط اختلاف بين « القديم » و « النزعة السلفية » ، وبين « الجديد » و « نزعة المعاصرة » في منحاها المشار اليه من قبل .

فلقد اعتقد ردحا من الزمن ان « القديم » مفهوم مطابق لمفهوم « النزعة السلفية » . وجرى ، على هذا الاساس ، خلط وغموض في المفاهيم . أما نحن فاننا نميز حاليا بكثير من الدقة بين ذينك المفهومين . ف « القديم » ظاهرة موضوعية مرتبطة بالتاريخ او باللحظة التاريخية الماضية . بينما « النزعة السلفية » تمثل بصورة عفوية او واعية ، منهجا في النظر الى التاريخ والتراث يقوم على تمجيد واطلاق « القديم » تمجيدا ماضويا ، ومن ثم جعله ، في التحليل الاخير ، محور وبوصلة « الحديث » و « الراهن » . وهذه النزعة وان كانت غير متماسكة نظريا علميا وتطبيقيا ، فانها تبقى تشكل منهجا في النظر الى التراث والتاريخ .

وكذلك الامر بالنسبة الى مفهومي « الجديد » و « التراثية العدمية » أو « المعاصرة العدمية » . فالاول منهما يمثل ظاهرة موضوعية مرتبطة بـ « الراهن » أو باللحظة المعاصرة المتكونة مجددا ، أما « التراثية العدمية » أو « المعاصرة العدمية » فانها رؤية غير متماسكة الى التراث والتاريخ ، يستخدمها اصحابها لتمجيد واطلاق « الجديد » وبالتالي لمعارضته بـ « القديم » معارضة مبدئية . وليس هذا فقط ، بل ان تلك « الرؤية تعمل على اخضاع مجموع الظواهر لاحتياجات تكوينها الهجين ، تلك الظواهر التي يعيشها السلفي والتي يمكن ان تنم بهذا الشكل او ذاك عن تعارض مع كل ما من شأنه ان يدخل عنصرا في تلك الرؤية ، بالرغم من نشوء تناقض فاضح في هذا الموقف سنأتي عليه لاحقا وفي حينه » .

بيد انه من الضروري كذلك الاشارة الى ان « الجديد » ليس مرتبطا دائما باطار « اللحظة المعاصرة » المتكونة مجددا ، وان « القديم » ايضا ليس مرتبطا دائما باطار « اللحظة الماضية » التاريخية (وقد كان العجز عن فهم هذه المسألة احد العوامل الذاتية الاساسية لنشوء « نزعة المعاصرة »

في منحاها التراثي العدمي). لماذا؟ لان التطور البشري لا يسلك بالاصل مسارا مستقيما لا يلوي على شيء ، وانما له اسلوبه الخاص المتميز بتعرجاته ومنعطفاته وتعدد احتمالاته التاريخية ، التي تخضع هي نفسها لحتمية تاريخية جدلية تأخذ بعين الاعتبار العميق الفعل الانساني الذاتي الهادف والواعي الى هذا الحد او ذاك .

★ ★ ★

فلكي نتمكن من الاحاطة بواقع وآفاق التطور البشري، يصبح اذن ليس فقط واردا ، بل كذلك ضروريا ان نستوعب ونستخدم قانون « التجاوز الجدلي »، ذلك لان هذا الاخير يقدم لنا رؤية علمية معمقة للمسألة في ابعادها واحتمالاتها.

على ضوء ذلك القانون نكتشف علاقة عضوية بين « الجديد » ومفهوم « التشكيلة الاقتصادية الاجتماعية » ، التي تمثل نموذجا اجتماعيا ، كالنموذج المشاعي أو الاقطاعي . وكذلك الامر ينطبق على « القديم » وعلاقته بذلك المفهوم . وسوف يكون لنا عودة الى هذه المسألة في القسم الاخير من هذه « المقدمة » .

ضمن هذا المنحى تستبين أمامنا السطحية البالغة ، التي تحيط بأفكار طرحتها على سبيل المثال لا الحصر ، سهير القلماوي في مقالة لها حول « النزاع بين القدماء والمحدثين » عام ١٩٤٦ . فقد كتبت هذه ما يلي : « ان قيل ان تاريخ الاحداث يعيد نفسه فوجدنا ما يصدق هذا القول من الاحداث المعاصرة ، فتاريخ الادب يعيد نفسه اعادة أدق وأصدق . والادلة على هذه الاعادة لا تحتاج الى بحث أو اشارة ، وانما يكفي أن نطلع عليها . فهذا النزاع بين القدماء والمحدثين منذ وجد في تاريخ الآداب يكاد يعيد نفسه في التفاصيل الدقيقة في كل ادب وفي كل زمان ، وحجج المحدثين واتهاماتهم كحجج القدماء واتهاماتهم هي هي لا تكاد تتغير بتغير الازمان والامم والآداب » (١) .

من هذا النص يظهر بوضوح الرفض القطعي للاعتراف بـ « جديد » و « قديم » في التاريخ البشري ، الادبي والعلمي والاقتصادي الخ .. وعلى هذا النحو يسمر الانسان الباحث في نقطة ثابتة ثباتا دائما ابديا ، وبذلك أيضا نرى أنفسنا مدفوعين دفعا باتجاه الايديولوجية الميتافيزيقية ، التي تجعل من الثبات (اللاحركة) منطلقها المبدئي .

أن نزعة المعاصرة (في منحاها التراثي العدمي) تلك التي نشأت في الوطن العربي ضمن ظروف اجتماعية وتاريخية وقومية وثقافية على غاية من الاشكالية والتعقيد ، ترفض الايديولوجية الميتافيزيقية تلك لتقع هي نفسها في قصور ايديولوجي — معرفي آخر ، هو تضخيم واطلاق عنصر « الجديد » على حساب « القديم » ، الامر الذي جعلها تنجر الى مواقع رؤية جموحة عداءة تجاه التراث والتاريخ العربي .

---

١ — مجلة « الكاتب المصري » ، عدد ٤ — القاهرة ١٩٤٦ ، ص ٤٨٩ .

ان الاساس النظري الفلسفي لهذه النزعة يكمن في عجزها عن استيعاب العلاقة الجدلية بين الجديد والقديم . فهي تنظر الى هذين الاخيرين نظرة مسطحة ، صورية ، نظرة منطلقة ، بوعي او بدون وعي ، من مواقع المنطق الصوري الهوي الذي لا يمكنه اكتشاف الجسور الذاتية التي توحد بين الجديد والقديم ، وبالتالي لا يحيط بالظاهرة في نموها التاريخي الذاتي ، وفي امتدادها التراثي، وبذلك فانها تمثل استمرارا ميكانيكيا، متميزا في الشكل دون المضمون ، للايديولوجية الميتافيزيقية المشار اليها فوق : « القديم » هو الظاهرة المرتبطة باللحظة الزمنية الماضية المنحسرة ، و « الجديد » هو الظاهرة المرتبطة باللحظة الزمنية الجديدة او الراهنة .

انها رؤية احادية الجانب ، ضيقة الافق ، بعيدة عن واقع الحال . ومفهومها عن « الزمن » هو حسب ذلك ميتافيزيقي ، اذ انه لا يمثل وجودا تاريخيا تراثيا ، وانما طفرة فذة لا تظهر الا مرة واحدة ، بحيث لا يكون لهذه الاخيرة اية علاقة بما سبقها وبما يعقبها .

بيد اننا هنا نجد انفسنا مدعوين للاشارة من طرف آخر ، الى اننا حينما نطرح « العدمية التراثية » في سياقها التاريخي والتراثي والايديولوجي ، فانها تبرز حينئذ بصفتها ظاهرة ايديولوجية تراثية مشروعة ، بالرغم من انها لا تحوز على قاعدة نظرية معرفية ، مثلها في ذلك مثل « النزعة السلفية » . والتعارض الناشىء هنا بين الايديولوجيا والموقف النظري المعرفي ليس امرا مصطنعا تعسفيا ، وانما يقوم ، في حقيقة الامر ، على المعطيات الاجتماعية الطبقية التي حملتها الطبقة البورجوازية العربية الوليدة في احشائها ضمن ظروف وشروط « التواطؤ التاريخي » ، الذي عقد بين الاقطاع العثماني والعربي من جهة والقوى الامبريالية الغازية من جهة اخرى .

ان التعارض ذاك بين الايديولوجيا الطبقية والموقف النظري المعرفي هو الذي طبع بميسمه التركيب الاساسي لـ « البنية الفوقية » للمجتمع العربي منذ نشوء الطبقة البورجوازية تلك . ولا شك أن مثل هذا التعارض كان ، بصورة عامة ، قائما في « البنية الفوقية » للمجتمع المشار اليه في مرحلة انحطاطه الاقطاعي وسيادة العلاقات الاقطاعية (منذ القرن الحادي عشر حتى أوائل القرن التاسع عشر) .

هذا المعطى التاريخي ربما ايقظ الاعتقاد لدى البعض بوجود تشابه بين المرحلتين ، على الاقل بالحد الادنى وبالاطار العام . الا أن هذا الاعتقاد لا يرتكز الى واقع الحال التاريخي والاجتماعي :

١ — لان مفهوم وموضوع « التشابه التاريخي » مرفوض بالاصل ،باعتبار انه يقف حائلا دون استيعاب **السياق التاريخي والتراثي الجدلي العياني** لكلتا المرحلتين .

٢ — لان ذلك التعارض وان كان قائما بين الايديولوجيا الطبقية والموقف النظري المعرفي في بنية المجتمع العربي البورجوازي الهجين الحديث، فان الايديولوجيا هذه مارست هنا دورا تاريخيا ايجابيا ، فقد قدمت مبررات

لرفض « القديم » ، بالرغم من ان هذا الرفض اتسم بالسطحية اللاتاريخية واللاتراثية ، بحيث لم يكن اصحاب هذه النزعة قادرين على اكتشاف الحلقات الايجابية في ذلك « القديم » وعلى ادراك ان هذه الحلقات يمكن ، اذا طرحت واستلهمت بصورة تاريخية وتراثية جدلية خلاقة ، أن تتحول بعد تطويعها الى عناصر من « الجديد » نفسه .

هذا اولا . من ناحية اخرى قدمت تلك الايديولوجيا مبررات لتبني « الجديد » ، على الرغم من أن هذا التبني اتسم ، هنا كذلك ، باللاتاريخية واللاتراثية ، بحيث لم يكن اولئك قادرين على ادراك أن ليس كل ما انجزه « الغرب » الحديث يصح أن يؤخذ من قبل الوطن العربي ، وأن ذلك الذي سيؤخذ منه وذلك الذي جد في هذا الوطن نفسه ينبغي أن يطرحا في سياقهما من وحدة التراث والتاريخ العربي اولا ، وفي موقعهما من المهمات الاساسية المطروحة في ذلك الوطن ثانيا . ولا سبيل هنا الى الشك في ان هذا الامر (التعارض بين الايديولوجيا الطبقية والموقف النظري المعرفي) يكتسب صيغة مختلفة عن ذلك في مرحلة الانحطاط الاقطاعي وسيادة العلاقات الاقطاعية.

ها هنا كان مثل ذلك التعارض قائما . ولكن الايديولوجيا لم تكن لتمارس أي دور ايجابي ، اذ أنها لم تقدم من المبررات الا ما كرس « القديم » السلبي الرجعي و « الراهن » الذي يرى حقيقته في انه خير وريث اذلك « القديم » .

هكذا نصل الى القول بأن « نزعة المعاصرة العدمية » في موقفها من التراث والتاريخ العربي ، شكلت أحد جوانب البنية الفوقية للمجتمع العربي الحديث البورجوازي ـ الاقطاعي الهجين ، هذه البنية التي ما تزال تشغل حيزا أساسيا في واقع الوطن العربي الراهن (على نحو خاص في بعض أقطاره) . ان تلك البنية هي التي كونت أرضا خصبة لنشوء **مجموعة من امكانات** التعبير الفكري عنها . وحينما نقول « مجموعة من امكانات »، فانما نعني بذلك انه نظرا لمساهمة العوامل الخارجية (غزو اقطاعي تركي وامبريالي اوروبي) في صياغة الواقع العربي الداخلي ، فقد تكون وضع طريف للغاية يتلخص في دخول اتجاهات ومذاهب ووجهات نظر فكرية متعددة تعبر بالاصل عن مراحل عليا من التطور الحضاري الراسمالي كما تعكس ـ بشخص بعضها ـ واقع وآفاق الصراع ضد العلاقات الراسمالية ، الى مجتمع اقطاعي زراعي متخلف (الوطن العربي) ، مجتمع يحبو بعيون زجاجية مغشاة باتجاه بعض التحولات العصرية (الراسمالية) .

ولذلك فقد ارتبط نشوء « نزعة المعاصرة العدمية » من الناحية **الذاتية** بعامل داخلي (بالدرجة الاولى اجهاض ثورة بورجوازية) وبآخر **خارجي** ، تجسد في الغزو الذي تحدثنا عنه والذي اكتسب، في صيغته الاوروبية، معالمه الاولى من خلال فتح نابليون لمصر عام ١٧٩٨ ، وبلغ ابعاده القصوى في التدخل الذي قام به الاستعمار الراسمالي في أواخر القرن التاسع عشر وما بعده .

ان هبوب رياح التصنيع والتحديث والتعقيل من شطآن الغرب الاوروبي (الرأسمالي) باتجاه الوطن العربي **الطامح** الى نزع الاسمال الاقطاعية التي تبعث على الغثيان ، دغدغ ثم هز عواطف أفواج من المثقفين العرب (بشكل رئيسي قسم كبير من مثقفي الاجنحة الوسطى من البورجوازية الوليدة) ، قبل أن يلامس عقولهم . فلقد اعتقد هؤلاء ان حل مشكلات الوطن المستعصية « المتمنعة » يكمن في نقل المنجزات الصناعية والعلمية الى احشاء الوطن ، وبالتالي في التعامل معها على نحو كامل . والحق انهم اثاروا بكثير من الحماسة جانبا من آفاق حل الاشكالية . فلقد كان ، وما يزال ، تكوين مجتمع « مصنع » تنتظمه « ضوابط علمية » ، يشكل احدى المهمات الرئيسية المطروحة على بساط البحث في الوطن العربي . وهنا ينبغي التذكير بأن الطبقة البورجوازية العربية الوليدة قد أدينت منذ بدايات نشوئها بالفشل الذريع ، هذا الفشل الذي برز في أحد جوانبه الاساسية مجسدا بالعجز عن التصنيع وعن التثوير العلمي . ان ما كان مفقودا في المجتمع « البورجوازي » الوليد ، أراد اولئك المثقفون أن يعوضوا عنه من خلال مد الايدي الى « الاغيار » (1) .

بيد أن هؤلاء المثقفين ، بالاضافة الى سياسيي تلك الاجنحة الوسطى من الطبقة البورجوازية ، لم يدركوا خلال ذلك — وهذا مفهوم في سياقه التاريخي — أمرين هامين ، ما يزال القصور في تبصرهما وتمثلهما منسحبا على قطاع كبير من البنية الثقافية الراهنة في الوطن العربي :

أولا — ان ادخال منجزات التصنيع والعلم الاوروبي (الرأسمالي) الى الوطن العربي ، قضية بعيدة عن التحقيق في ظل الغزو الاستعماري وهيمنته على هذا الوطن . ذلك لان احد الاسباب **الرئيسية** العميقة لقصور الطبقة البورجوازية الوليدة ونكوصها عن انجاز عالمها الجديد بملامحه العميقة الشاملة ، كان ذلك الغزو نفسه بتسمياته السياسية المتعددة ، كالوصاية والانتداب والقواعد العسكرية الخ ..،

ثانيا — لم يكن بمقدور اولئك المثقفين أن يكتشفوا حقيقة أن وراء تلك المنجزات الصناعية والعلمية تكمن ثورة اجتماعية شاملة زعزعت اركان

---

1 — الوصول الى هذه النتيجة لا يتضمن بشكل من الاشكال ، كما يبدو من سياق البحث ، القول بأن « المفكر العربي منذ عصر النهضة يرد على الغير ، اي يترك دائما مبادرة السؤال للغير . والسؤال كما يعلمه المناطقة في القديم والحديث يحدد حتما الجواب » ، كما يرى عبدالله العروي (العربوالفكر التاريخي — دار الحقيقة بيروت١٩٧٣ ، ص٢٣). لا شك ان ذلك « الغير » اثر بعمق على كيفية طرح السؤال لدى المفكر العربي ، بيد ان هذا الاخير تصدى لـ « التساؤل » عبر تكوينه « العربي » البورجوازي الهجين اولا ، واحتياجات العلاقات الاجتماعية القائمة ثانيا ، وان كان ذلك قد تم ، في الخط العام ، على نحو عفوي عشوائي .

العلاقات الاقطاعية السابقة وخلقت علاقات جديدة . كما تكمن في رؤية فلسفية ومنهجية جديدة للانسان والمجتمع والطبيعة . وسوف نجد أن الغموض يصبح اكثر كثافة في رؤية هذه المسالة لدى ممثلي « النزعة التلفيقية » .

لقد طمح ممثلو « نزعة المعاصرة العدمية » الى تحديث بنية المجتمع العربي عن طريق يتشعب الى منحيين (١) رفض التراث والتاريخ العربي . انطلاقا من الاعتقاد بأنهما يشكلان احد المعوقات الكبيرة لعملية التحديث تلك . (٢) تبني الحضارة الاوروبية (الرأسمالية) الوافدة في جوانبها العلمية والفكرية والصناعية بشكل عام ، وفي بعض منطلقاتها السياسية والسياسية الاقتصادية أحيانا .

وحينما نقول بأن منطلق ذلك التبني لا تاريخي ولا تراثي ، فانما نقصد بذلك أن التمييز بين مرحلة واخرى من تلك الحضارة لم ينتبه اليه ، اي التمييز بين مرحلة الصعود البورجوازي التقدمية المتسمة بقيم العقلانية والمادية والعلمانية والعلمية . تلك القيم المتكئة على اتجاه متعاظم نحو تثوير علاقات الانتاج الاجتماعية لصالح التقدم في نطاق قوى الانتاج ، من جهة ، وبين المراحل اللاحقة من التطور الرأسمالي ، مراحل التحول الامبريالي والدخول في مواقع مضادة للتقدم التاريخي . من جهة اخرى . تلك المواقع التي خلقت لنفسها امتدادات خطيرة مدمرة في البلدان التي لم تتحقق فيها ثورات بورجوازية ، كالوطن العربي .

ان موقف العجز والقصور عن الانتباه الى المراحل المتمايزة من الحضارة الاوروبية الحديثة (الرأسمالية) ، اوقع مثقفي الاجنحة الوسطى من البورجوازية العربية الهجينة الوليدة في اتجاه ذي آفاق غامضة كل الغموض ومسدودة في الخط العام . وقد نشأ وتبلور وتطور صدام بين « المعاصرين العدميين » و « السلفيين » الناحين نحو دينيا وثوقيا . فالنزعتان اللتان مثلهما هؤلاء ، تكونتا ، تاريخيا ، كطرفي نقيض ، كل واحدة منهما تعتبر الاخرى في أوج القصور والخطر العلمي والاجتماعي والقومي (والديني بالنسبة الى السلفية في موقفها من المعاصرة العدمية) .

والحقيقة ، انه لموقف **هجين تلفيقي** ، اذا اعتقدنا بأن كلا الفريقين محق في موقفه ، كل على طريقته الخاصة ، أو بأن كلا منهما يعبر عن « جزء من الحقيقة » . ان هذا الاعتقاد ينطلق من القول بـ « تجميع » الآراء المختلفة والمتناقضة حول مسألة ما بهدف الوصول الى « الحقيقة » الموحدة المتكونة من تلك الآراء . وهو ، بطبيعة الحال وفي التحليل النهائي ، موقف **ايديولوجي** طبقي لم يصل الى حدود الصدق **النظريّ المعرفي** . وهذا ما يدعونا الى تخطئة الموقف المنطلق من أن كلا من النزعتين المومى اليهما فوق لامست الحقيقة ملامسة جزئية ، وأن الحقيقة الكلية تكمن في التوحيد بين كلا الملامستين المنبثقتين عن تينك النزعتين . ان هذا الموقف يمثل احد اشكال التفكير التلفيقي (الانتقائي) ، هذا الذي سنواجهه لاحقا عن كثب وعلى نحو متخصص .

●●●

١ ـ لا يسعنا في هذه « المقدمة » أن نتصدى لمجموع الشخصيات التي تحركت ، بشكل أو بآخر وبدرجة أو بأخرى ، في نطاق « المعاصرة العدمية » التراثية . هذه المهمة المفصلة نتركها للخطوات التالية من « مشروع الرؤية » . أما ما سنقوم به هنا ، فهو البحث عن السمات الرئيسية العامة المشتركة بين مجموع تلك الشخصيات ، وذلك عبر تقصي بعض النماذج المتميزة ضمن هذه الاخيرة .

والحق ان « اسماعيل مظهر » ، على الاقل في مراحل حياته الاولى ، يمثل ظاهرة طريفة وعميقة في اطار تلك النماذج . فلقد تأثر على نحو مباشر بواقع الحضارة الاوروبية الحديثة (الرأسمالية) ، والتقى بها وجها لوجه من خلال دراسته فيفرنسا وانكلترا والرحلاتالتي قام بها الى بلدان اوروبية اخرى ، او من خلال الالتقاء بأنكليز وفرنسيين في مصر خصوصا ، وكذلك على نحو غير مباشر تحت تأثير التحولات التي أحدثتها الحركة الكمالية في تركيا وانعكاساتها في البلدان العربية .

لقد سقطت الامبراطورية العثمانية الاقطاعية اثناء وبعد الحرب العالمية الاولى . فأثار هذا السقوط ارتجاجا عميقا في أرجاء الشرق الادنى كله . ذلك لان تركيا اخذت تجابه نظام السلطنة الاقطاعية ، محققة ذلك في اطار العلاقات الاجتماعية والاقتصادية والسياسية والفكرية والقومية المستجدة ، ولكنها لم تتخط ذلك لتتحول الى ثورة اجتماعية شاملة ذات جذور بورجوازية عميقة . فهي ارتبطت على نحو مباشر وغير مباشر بآفاق التحول الامبريالي الاقتصادي والثقافي الحديث .

وكذلك الامر فيما يخص البلدان العربية . اذ ان هذه الاخيرة لم تنفصل عن الخلافة العثمانية الاقطاعية الا لترتبط برباط اكثر شراسة وعنفا وقدرة على التحرك في المجالات الاقتصادية والعسكرية والعلمية التقنية والثقافية ، وهو الرباط الأمبريالي العالمي .

بناء على ذلك وبالعلاقة معه ، يتسنى لنا ان نحدد الابعاد والآفاق العامة للحركة « التجديدية » في تركيا والبلدان العربية : ان هذه الحركة تكونت وتبلورت وتطورت في اطار نشوء وتعاظم الهيمنة الامبريالية الحديثة . هذا لا يعني بالطبع أن يكون الاستنتاج واردا حول وجود علاقة داخلية ذاتيةبين هذه الهيمنة من طرف ، وبين الحركة التجديدية تلك من طرف اخر.

ومن هنا كان ضروريا الاشارة الى اننا سوف نرتكب خطأ اجتماعيا وفكريا فاحشا ، فيما اذا اعتقدنا ان ممثلي هذه الحركة لم يكونوا أكثر من «منفذين» لمطامع وارادة القوى الامبريالية الدخيلة .

والحقيقة ، اننا نواجه هذا الراي الخاطىء بشكل او بآخر لدى مجموعة

كبيرة من المثقفين ومؤرخي الثقافة العربية في العصر الحديث ، وخصوصا لدى اولئك الذين تمسكوا بـ « النزعة السلفية » ، أو الذين ظلوا بعيدين عن التحليل التاريخي والتراثي العلمي الدقيق للفكر العربي الحديث والمعاصر .

لقد اتهم اسماعيل مظهر ، كما اتهم معه طه حسين ومن قبله محمد عبده وآخرون عديدون ، بارتباطه بالاستعمار البريطاني أو الفرنسي أو الطلياني، وبأن آراءه التحديثية لم تكن الا بتوجيه من هذا الاستعمار .

ان هذا الموقف ذا المصدر السلفي الديني المتزمت نشهده مبثوثا ، بأشكال مختلفة وبدرجات متباينة ، في كتب عديدة صدرت سابقا ولاحقا ، منها على سبيل المثال « الفكر الاسلامي الحديث وصلته بالاستعمار الغربي » لمحمد البهي صدر عام ١٩٦٠ — ، و « ذيل الملل والنحل للشهرستاني » لسيد كيلاني — صدر ١٩٦١ ، و « الفكر الاسلامي المعاصر — دراسة وتقويم » لغازي التوبة — صدر ١٩٦٩ — .

في هذا الكتاب الاخير مثلا تكمن دعوة لرفض وادانة كل فكر تجديدي كان ممثلا بمحمد عبده أو بطه حسين أو عباس محمود العقاد ، أو حتى بمالك بن نبي ، وفيه في نفس الوقت ابراز وتبجيل مطنب لحسن البنا . لماذا ؟ لان هذا الاخير يطالب بالعودة الى « احياء العادات الاسلامية واماتة العادات الاعجمية في كل مظاهر الحياة ومن ذلك التحيةواللغة والتاريخ والزي والاثاث ومواعيد العمل والراحة ، والطعام والشراب ، والقدوم والانصراف ، والحزن والسرور الخ .. » . كما يطالب بمقاطعة « المحاكم الاهلية وكل قضاء غير اسلامي والاندية والصحف والجماعات والمدارس والهيئات التي تناهض فكرتك الاسلامية مقاطعة تامة » (١) .

والحقيقة ، ان هذا الموقف السلفي الديني الغالي الرافض قطعا لكل مظاهر التجديد والتقدم (فهذه الاخيرة ترفض باعتبارها تخرجات اعجمية مدسوسة في المجتمع الاسلامي) ، يجري عليه لاحقا تغيير اقتضته ضغوط التحولات الاجتماعية والعلمية والدينية في الوطن العربي ، وخصوصا في مصر وسوريا ولبنان . اما هذا التغيير فأنه تم على يد سيد قطب .

ونحن قد ادرجنا سيد قطب ، كما سيظهر لاحقا ، تحت اطار « النزعة التلفيقية » . الا ان ذلك ، وهذا اشرنا اليه ايضا لاحقا ، لم يؤد بنا الى رفض ادراجه تحت اطار السلفية الدينية . وعلى كل حال يبقى ضروريا ، ولا شك، أن نكتشف الفروق النسبية التي تباعد بين وجهة نظره وبين تلك التي يمثلها حسن البنا .

---

١ — من كتاب : الفكر الاسلامي المعاصر — دراسة وتقويم ، لغازي التوبة ١٩٦٩ (دون تسمية مكان الاصدار) ص ٣١٧ .

وعلينا ان نشير هنا الى ان السلفيين الدينيين ليسوا كذلك ، اي سلفيين، فقط في اطار التفكير النظري ، بل أيضا على مستوى المهمات السياسية والاجتماعية والقومية . فـ « فكرة الدولة القومية » ، التي طرحها معظم المجددين ، قوبلت وعورضت بفكرة « الدولة الدينية » . والسلفيون (الاسلاميون) أولئك في موقفهم هذا ، يقيمون فاصلا صلبا بينهم وبين السلفيين المسيحيين فيأوروبا ، أولئك الذين نادوا كذلك بـ «الدولة الدينية» ، معتبرين ان فارقا جوهريا يميز الاسلام من المسيحية . هذا الفارق يكمن ، حسب ذلك ، في أن الاسلام هو الدين الحق وان « الدين عند الله الاسلام ».

لم ذلك ؟ اولئك يقولون ، لان الاول (الاسلام) دين دنيا وآخرة ، بينما الثانية (المسيحية) دين روحي يعبر بشكل عام فقط عن علاقة الانسان بربه . ولذلك يشكل رفض « الدولة الدينية » المسيحية امرا ضروريا لانعدام المبررات الدنيوية لوجودها . أما على الطرف المقابل فانه تبرز قضية « الدولة الدينية » الاسلامية كمسألة أساسية لا بد منها في المجتمع العربي الحديث، مما يجعل من العودة الى السلف الصالح عودة « أمينة = نصية » أمرا يشكل أحد الجوانب « الستراتيجية » من قضية المجتمع العربي (الاسلامي) .

لقد الغى الحكم الكمالي في تركيا عام ١٩٢٤ الخلافة العثمانية ، فأثار بذلك الانتباه الشديد والحذر الى مسألة العلاقة بين الدولة والدين .

وكان أن برز ، تحت تأثير ذلك الحدث وأحداث اخرى ، علي عبد الرازق (١) ، وطه حسين (٢) ، واسماعيل مظهر (٣) ، ويعقوب صروف (٤)، وسلامه موسى (٥) ، وشارل مالك (٦) .

ولكن قبل الغاء الخلافة تلك ، كان قد برز عدد من المفكرين الذين اخذوا على عاتقهم التصدي للاتجاه السلفي الديني النصي ، أمثال شبلي شميل الذي أثار ضجة بكتابه « فلسفة النشوء والارتقاء » (٧) ، ومحمد عبده ، وجمال الدين الافغاني ، ورفاعه رافع الطهطاوي ، وبطرس البستاني ،وعبد الرحمن الكواكبي ، وقاسم امين ، وكذلك عبد الرحمن الجبرتي ، وحسن العطار ، واسماعيل الخشاب ، وربما كذلك وبحدود أولية ابن باديس ، وآخرون عديدون .

---

١ ـ في كتابه « الاسلام واصول الحكم » ١٩٢٥ .

٢ ـ في كتابه « في الشعر الجاهلي » ١٩٢٦ .

٣ ـ في مجلته التي اصدرها عام ١٩٢٨ تحت اسم « العصور » وابحاثه « ملقى السبيل في مذهب النشوء والارتقاء » و « نزعة الفكر الاوروبي » و « تاريخ الفكر العربي » .

٤ ـ في مقالاته في مجلة المقتطف ، مثل « الله والعالم » ١٩٢٩ .

٥ ـ في « نظرية التطور واصل الانسان » ١٩٢٨ .

٦ ـ في عدد من دراساته التي نشرها في المقتطف ، مثل « الله والرياضيات » ١٩٣٢ .

٧ ـ صدر عام ١٩١٠ .

كل اولئك يندرجون تحت اطار الحركة التجديدية في الوطن العربي منذ أواخر القرن الثامن عشر ، تلك الحركة التي مثلت ، اجتماعيا ، وفي حقيقة الامر ، الشرائح الاكثر استنارة وطموحا في نطاق البورجوازية العربيـــة الوليـــدة .

والدقة التاريخية والمنطقية تقتضي ، في نطاق هـــذه المسألة ، التمييز بوضوح بين فريقين اثنين ضمن اولئك « المجددين » عموما . أولهما يشمل الذين يمكن تسميتهم بـ « المجددين الدينيين » . أما الفريق الثاني فينضوي تحت لوائه اولئك الذين دعوناهم بممثلي « نزعة المعاصرة » . التي تتضمن ، كما أشرنا في بداية هذا الفصل ، اتجاه وآفاق موقف عدمي مـــن التراث والتاريخ العربي .

وعلينا أن نشير الى ان التعرض للفريق الاول في هذا المكان ، أي في سياق الحديث عن « نزعة المعاصرة » باتجاهها وآفاقها تلك ، يرتكز الى الرأي الذي عملنا ونعمل على ابرازه ، وهو أن « التجديدية الدينية » ، التي يتحرك ذلـــك الفريق الاول في نطاقها ، قد أخذت مواقف من التراث تكون حدا أدنى من التقارب **الموضوعي** بينها وبين « نزعة المعاصرة » في سياقها العدمي . فكلاهما يتوجه توجها **ليبراليا** . انهما التجسيد الايديولوجي لمطامح الطبقـــة البورجوازية العربية المفجعة بأجنحتها الوسطى . بالاضافة الـــى ذلك ، أو بشكل أدق ، بالعلاقة مع ذلك ، نستطيع أن نرى فيهما ، بالرغم من تعارضهما الذي يبدو أحيانا عميقا ، نسيجا يمكن ، **اذا** سير اجتماعيا وايديولوجيا حتـــى النهاية المنطقية الحازمة للمسألة ، أن يتحول الى تآلف أو تركيب جدلي جديد يكتسب صيغته عبر المنهج الجدلي المادي التاريخي والتراثي في موقفه مـــن التراث العربـــي .

٢ ـ لقد رأينا فيما سبق وبصيغة مشددة ، أن نمو طبقة بورجوازية في الوطن العربي قد أخذ يعلن عن نفسه بشيء من الوضوح في وقت (أواخـــر القرن التاسع عشر) كانت فيه البورجوازيات الاوروبية آخذة في الصعود والانتقال الى مرحلتها القصوى ، الامبريالية .

هذا المعطى التاريخي ، موضوعا في علائقه العميقة مع بلوغ القـــوى الاقطاعية في الداخل وتأثرها الاكثر تخلفا ، قاد الى زعزعة تماسك تلـــك الطبقة الطبقي والقومي والايديولوجي والاخلاقي .
وكـــان طبيعيا وذا أهمية خاصة ان تبرز في اطـــار ذلك الواقع امكانات متعددة المناحي للتعبير الفكري عنه . ومن هنا ندرك لماذا ألح ذلك الفريقان على موقفيهما من التراث والتاريخ العربي :

احدهما ينادي بضرورة القيام **بأصلاح ديني** في مجتمع تحولت فيه الرؤى الدينية المتزمتة الوثوقية ، على نحو مذهل ، الـــى مكرس فعـــال لعلاقات اجتماعية اقطاعية مستنفدة كل افق يحتوي عناصر التقدم . ها هنا يبدو واردا ومشروعا أن تبرز الدعوة الى اصلاح ديني طريقا ممكنا لتفتيت ، أو على الاقل ، لكسر شوكة تلك الرؤى بالحد الادنى . ولو انكفأنا قليلا الـــى

الوراء باتجاه الاصلاح الديني الذي قاده مارتن لوثر (١٤٨٤ — ١٥٤٦) في الشطر الاول من حياته وكالفن (١٥٠٩ — ١٥٦٤) ، لاتيح لنا استقصاء الاثار الاولى العاصفة التي اثارها ذلك الاصلاح في وجه المجتمع الاقطاعي الاوروبي بايديولوجيته الكنسية المعادية اصلا للتقدم . ذلك الاصلاح كان ضروريا باعتبار انه مهد ، بصيغة دينية ومن داخل الدين ، للتحول الايديولوجي البورجوازي — ومن خلفه بالطبع الثورة الاجتماعية — ، ذلك التحول الذي تصدى في بادىء الامر بأشكال غير مفصح عنها تماما لتلك الايديولوجية ، والذي طرح نفسه من ثم بديلا أوليا لها .

فالجدير بالاهتمام في ذلك الامر هو ان هذا الاصلاح الديني ، الذي اطلع على أبعاده العامة جمال الدين الافغاني (١٨٣٩ — ١٨٩٧) وسماه بـ « الحركة الدينية » (١) ، لم يتوقف تأثيره في ظروف أوروبا عند حدوده ، بل كان تمهيدا ضروريا لتحول نوعي عميق حدث لاحقا في الحياة الفكرية ، تحول حمل في احشائه معالم الفكر المادي العقلاني العلماني .

ومع الاشارة الى ان « المقارنة » بين الحركة الدينية الاوروبية التنويرية والاخرى الافغانية ، يدخلنا في مواقع الانتقائية واللاتاريخية ، فاننا نظل قادرين على التأكيد بأن الحركة الثانية « الافغانية » المنطلقة من نزعة « تجديدية دينية » ، كنا اتينا عليها سابقا ، لم تشكل **حتى** تمهيدا لتحول فكري مادي جديد . بل أكثر من ذلك ، انها فشلت وقمعت من قبل المنظرين الايديولوجيين آنذاك . وهذا مفهوم بذاته ، اذ انها برزت بصفتها الممثلة الفكرية للجناح الديني الليبرالي المستنير في اطار البورجوازية **الهجينة** .

ولقد وجدت تلك الحركة استمرارا منطقيا لها على يد بعض المصلحين المستنيرين ، وفي طليعتهم محمد عبده وتلميذه « رشيد رضا » . أما في المرحلة المعاصرة فاننا نجد في خالد محمد خالد تعبيرا متقدما عنها . وقد نستطيع القول بأن ممثلي هذه الحركة تمكنوا من طرح قضية التراث العربي — الاسلامي على نحو متقدم في اطار مرحلتهم . فأصحاب كل تلك الاسماء ، التي ذكرناها أخيرا ، اعتبروا « العقل » موازيا للايمان في اهميته ، ان لم يكن أكثر اهمية منه . بل ينبغي علينا ، كما يؤكد الافغاني ، أن نرفض محاولة أولئك الذين يحملون « نصوص القضاء والقدر على معنى يوجب عليهم أن لا يتحركوا الى طلب مجد أو تخلص من ذل » (٢) .

بطبيعة الحال ، ينبغي ان نأخذ بعين الاعتبار أن الافغاني طرح أفكاره تلك في وقت كان يؤكد فيه من قبل معظم الاوساط عموما على ضرورة استنفاد علوم ومكتسبات اوروبا الغربية .

والامر الذي يدعو الى التفكر العميق ، هو أن الافغاني في كل مواقفه تلك كان ذا أفق اجتماعي تقدمي مفصح عنه بوضوح . فهو لم يبق في نطاق

---

١ — انظر : عبد القادر مغربي — جمال الدين الافغاني ، في سلسلة اقرأ ، الطبعة الثانية ، ص ٩٧ — ١٠٣ .

٢ — نفس المصدر والمعطيات السابقة ، ١٠٢ .

التأكيد على العقل ، وعلى عقلنة الدين ، معتمدا في ذلك على عنصري « التأويل » و « الاجتهاد » العقليين اللذين اشار اليهما الاسلام بصيغ متعددة ، بل اخضع ، عبر ذلك ، الجانب الاجتماعي من هذا الاخير لعملية تأويل واجتهاد اجتماعي ادت ، عمليا ، الى اكثر المواقع الاجتماعية الطبقية تقدمية في عصره وحتى الان ، اي الى الدعوة الى الاشتراكية . (١)

ان « التاريخ » الاسلامي خضع على يد الافغاني لعملية سبر واستقصاء فيها كثير من التفهم ، واريد ان اقول ، الجدلي لـ « واقعه » المعاصر ولذلك التاريخ في تناقضاته ومظاهره المختلفة والمتصارعة . المهم في ذلك هو ان « الواقع المعاصر » لم يكن غائبا في تلك الرؤية التراثية ، وانما كان حاضرا حضورا عميقا في سياق مرحلة الافغاني .

والامر نفسه ينسحب على محمد عبده فيما يتعلق بقضية « العقل » . فمحمد عبده احاط ذلك الاخير بجل اهتمامه . فهو يرى أن القرآن « .. أمر .. بالنظر واستعمال العقل .. ونهانا عن التقليد » (٢) . وفي الحقيقة ان هذا الاهتمام بالعقل وبالتركيز عليه ، قاد محمد عبده الى ان يقوم بعملية تأويل واسعة النطاق لمجموعة من الامور الواردة في القرآن، وذلك في محاولة منه من أجل **عقلنة** التصور الديني للملائكة ، ولسجود الملائكة واقلاع ابليس عنه ، ولمعصية آدم ، ولخلق عيسى ، وللجن ، ولاعادة الخلق في آية (كذلك يحيي الله الموتى) ، والنفاثات في العقد ، وطير الابابيل وحجارة السجيل (٣) .

وفي الوقت الذي قام فيه محمد عبده بذلك التأويل ، فانه **رفض** جزءا كبيرا من التراث العربي ــ الاسلامي ، القائم على المعجزة ونفي السببية في الاحداث الاجتماعية والطبيعية . و « السحر » ، الذي ورد ذكره في القرآن في صيغة التأكيد على وجوده ، ينكره محمد عبده اشد الانكار ، وذلك من خلال التمييز بين ما يعتقد الناس به ويورده القرآن في قصصه من طرف ، وبين ما يأتي القرآن عليه باعتباره الحقيقة من طرف آخر .

ان ذلك الواقع ، واقع التأكيد على ان العقل والعلم متحدان دائما بالدين، وعلى عدم خضوع العقل او العلم للدين احيانا (وهذه العملية جسدت في الحقيقة طموح محمد عبده في ممارسة « الاختيار التراثي » العقلاني ، (هذا « الاختيار » الذي علينا ان نأتي عليه مفصلا في مكان لاحق من هذا الكتاب) جعله ، اي محمد عبده ، يرفض كتب المتأخرين من المسلمين ــ هذه الكتب التي كثفت في الحقيقة احط اشكال الايديولوجية الاقطاعية في التاريخ العربي

---

١ ــ لقد كتب الافغاني الكلمات التالية ذات الدلالة الكبيرة : « وهكذا دعوى الاشتراكية .... وان قل نصراؤها اليوم فلا بد أن تسود في العالم .. » . اذ « ما اقعد الهمم عن النهوض الا اولئك المترفون ... اولئك صاروا في اعناق المسلمين سلاسل واغلالا » . استشهاد مأخوذ عن مجلة الطليعة القاهرية ، نوفمبر ١٩٧٤ ، ص ٢٩ .

٢ ــ رسالة التوحيد للامام محمد عبده ، مكتبة الثقافة العربية ، بدون تاريخ ، ص ٢٣ .

٣ ــ انظر هذه المسائل في : تفسير القرآن المسمى بتفسير المنار للامام محمد عبده .

ــ ويدعو الى احياء الجانب « الاصيل » من التراث والتاريخ العربي . فنجده يشرح مثلا ، ضمن هذا الاتجاه ، كتاب البصائر النصيرية في علم المنطق .

لقد رفض محمد عبده اذن السلفية النصية المتبلدة بكثير من الوضوح ، وان كان بقليل من الحزم . وهذا ما نجده في تأكيده : ان صوتـــي « ارتفع ... بالدعوة الى امرين عظيمين :

الاول تحرير الفكر من قيد التقليد ... وقد خالفت في الدعوة اليه راي الفئتين العظيمتين ، اللتين يتركب منهما جسم الامة : طلاب علوم الدين ومن على شاكلتهم ، وطلاب فنون هذا العصر ومن هو في ناحيتهم . اما الامر الثاني فهو اصلاح اللغة العربية ... وهناك امر اخر كنت من دعاته ... وذلك هو التمييز بين ما للحكومة من حق الطاعة على الشعب ، وما للشعب من حق العدالة على الحكومة .. جهرنا بهذا القول والاستبداد في عنفوانه ، والظلم قابض على صولجانه ، ويد الظالم من حديد ، والناس كلهم عبيـــد له » (١) .

ان موقف محمد عبده هذا المتميز ــ في اطار الاصلاح ــ بحزم عقلانـــي ليبرالي تجاه السلفيين الرجعيين المتبلدين ، سمح له ان يدعو الى احيـــاء التراث العربي الاسلامي والانساني « الاصيل » ، دون ان يجد حرجا في الدعوة الى تمثل الحضارة الاوروبية ، ودون ان يشكل له ذلك مركب نقص .

فلو « صلح حال التعليـــم في الازهر لهـــب المسلمون الى طلـــب العلوم الصحيحة ، كما هبوا لذلك في اول نشأتهم ، فأحيوا ما اماته الزمان من علوم الهند ، واليونان . فلا يجدون امامهم الا اوروبا وعلومها الحية ، ويفهمونها على انها خير عون على تكميل مدنيتهم فيتعارفون ولا يتناكرون » (٢) .

لقـــد اراد محمد عبده من ذلك أن يحل اشكالية العلاقة بين « الاصالة » و « المعاصرة » . فالعودة الى الاصول الاولى ، أي « فهم الدين على طريقة سلف الامة قبـــل ظهور الخلاف ، والرجوع في كسب معارفها الى ينابيعها الاولى » (٣) ، تشكل بالنسبة اليه الشرط الاولي لتحقيق الاصالة . اما هذه الاخيرة فانها تكتسب أبعادها العصرية من خلال مزاوجتها بـــ « اوروبـــا وعلومهـــا الحية » (٤) .

---

١ ــ تاريخ الامام محمد عبده ، جزء ١ ص ١١ــ١٢ .

٢ ــ نفس المصادر السابق ، ص ٥٤٣ .

٣ ــ نفس المصدر السابق ، ص ١١ .

٤ ــ لقد تاثر محمد عبده بشكل عميق بالافكار التجديدية التي طرحها رفاعه رافع الطهطاوي بعد عودته من اوربا الى مصر . وكان من اهداف هذا الاخير تطوير « الازهر » على نحو يوحد بين القديم « الاصيل » والجديد « العصري » المتجسد في العلوم الغربية . اما محمد عبده فقد عمل على تحقيق ذلك الهدف . واذا لم يستطع تحقيقه ، فانه اثـــار المسالة بشكل واسع واشار الى الحلول . (انظر حول ذلك : محمد عبدالله ماضي ــ في مهرجان رفاعة رافع الطهطاوي ، القاهرة ١٩٦٠. ص ١٠٤ ــ ١٠٥ .

والحقيقة، ان تلك المحاولة تحتوي في طياتها مفارقة فكرية نظرية واجتماعية وتراثية.

ووجه المفارقة هنا في عدم معاينة محمد عبده لـ « الواقع الراهن ». فهو قد ضحى بهذا الواقع، معتقدا انه قد أنقذه من خلال تبنيه الى هذا الحد أو ذاك للحضارة الاوروبية العلمية الحديثة. الا انه لم يدرك أن تبني هذه الحضارة ومزاوجتها بالدين « الاصلي »، يمكن أن يقود الى حصيلة متماسكة منطقيا واجتماعيا وتراثيا، فقط اذا كان ذلك التبني منطلقا من متطلبات **الواقع العربي الراهن** في سياقه وتوجهه التاريخي التقدمي. وتبني هذا الواقع يعني بدوره اولا وأخيرا أن نأخذ بمعطياته وأبعاده وآفاقه في سياقه ذلك. وبذلكفان حوارنا التراثي مع التاريخالعربي — الاسلامي نفسه، الديني والسياسي والفلسفي من طرف، ومع الحضارة الاوروبية من طرف آخر، يكتسب، انطلاقا من معطيات ذلك الواقع، طابعا جدليا تراثيا **مسيسا**، هذا الطابع الذي تكمن قوته، في حقيقة الامر، في انه يتحدر من مرتسم ذلك الواقع (١).

٣ — والامر الذي يدعو الى التفكير العميق هو تلك المحاولات المعاصرة التي تؤكد على ضرورة التجديد في رؤية التراث العربي الديني، وتشكل بالتالي استمرارا منطقيا وتراثيا لـ « الحركة التجديدية الدينية » الاصلاحية التي طرحها الافغاني. فهي تعمل، تحت ضغط موجبات واحتياجات العصر الراهن، على الاجابة عن قضية التراث والمعاصرة على نحو أكثر الحاحا ومرونة في الفهم الديني. ففي بحث معنون بـ « نحو ثورة في الفكرالديني »، يحاول محمد النويهي أن يصوغ وجهة نظر متماسكة في اطار التصور الديني، كما على أصعدة أخرى، على حد سواء. فردا على رئيس لجنة الافتاء في قوله: « والكتاب شرع التشريع الذي يكفل حياة الناس حتى تقوم الساعة، لا لامة واحدة ولا لزمن واحد، ويقول سبحانه وتعالى ما فرطنا في الكتاب من شيء »، يكتب النويهي: « اذا كان الحديث عن « الحياة » لا عن العقيدة

---

١ — من الجدير بالذكر ان الامام محمد عبده قد مارس تأثيرا كبيرا على مجموعة من المصلحين والمفكرين في أنحاء متعددة من الوطن العربي، في طليعتهم اثنان، رشيد رضا وعبد الحميد بن باديس. فهذا الاخير حاول القيام في الجزائر بما حاوله محمد عبده، ولكن محاولته هذه لم تكتسب ابعادا عميقة كتلك التي حققها « الاستاذ ». لقد كتب ابن باديس بانه اعلن وما يزال يعلن « باننا شعب من اشد الواجبات علينا ... الاحتفاظ بما في الماضي من نفع ومدنية، وعدم الزهد فيما في الحاضر من خير ومدنيات ». (ماخوذ من: عمر بن قنية — عبد الحميد بن باديس رجل الاصلاح والتربية، الجزائر ١٩٧٤). ان تلك الكلمات الباديسية تشير بوضوح، وان كان بشيء من عدم التماسك وضبط الموقف، الى مزاوجة التراث بمكتسبات الحضارة الغربية، ولكن ليس بشكل حازم من خلال الواقع « الراهن ». ومع ذلك فان بن باديس كان يمثل في حينه القوة الاكثر تقدما وعصرية في مجموع المجالات الفكرية.

وما يتصل بها من شعائر العبادة ، فان القرآن .. لم يشرع الا التشريع الذي يكفل حياة أمة واحدة ، هي امة العرب ، في زمن واحد ، هو زمن الرسول عليه السلام .. فان الكتاب المعنى في قوله تعالى « ما فرطنا في الكتاب من شيء » ليس القرآن ، بل هو اللوح المحفوظ ... واللوح المحفوظ لا يحتوي على القرآن وحده بل يتضمن كل مخلوقات الله وأقدارها وآجالها وارزاقها . وقوله تعالى ان القرآن « في لوح محفوظ (الآيتان الاخيرتان من سورة البروج) لا يعني ان القرآن هو كل ما في اللوح المحفوظ » (١) .

وفي مناقشته لاحد الكتاب اذ يقول: « ما انزل الله من آيات بينات في كتاب لم يترك كبيرة او صغيرة في الحياة الدنيا او الآخرة (ما فرطنا في الكتاب من شيء) .. وفي الكتاب الكريم جواب على كل سؤال (ونزلنا عليك الكتاب تبيانا لكل شيء) ، يكتب النويهي : « قوله على سبيل الاقتباس « كتاب لم يترك كبيرة او صغيرة » ، يحرف آية لا تتحدث عن القرآن بل عن كتاب الاعمال الذي سيوضع يوم القيامة في يد كل امرىء مسجلا أعماله في الحياة الدنيا ... » (٢) .

ان هذا التأويل الطريف للقرآن في جملته ، ذلك الذي نجد جذوره البعيدة القوية في المراحل الاولى للتقدم العربي الحضاري الوسيط (المعتزلة على وجه الخصوص) ، يلتحم هنا من حيث الاساس بموقف سياسي اجتماعي ، **يمكن** ، اذا سار به المرء من منظور الجدلية المادية التاريخية والتراثية حتى نهايته المنطقية الحازمة ، وآخذا بالطبع بعين الاعتبار آفاق التقدم في الوطن العربي الراهن ، ان يشير ، ولو بمصطلحات غير مسيسة الى ضرورة الاخذ بالتحويل الاشتراكي في هذا الوطن العربي . (٣)

انطلاقا من هذا الموقف ، يعمل النويهي جاهدا على مزاوجة الاصالة (التي هي في رايه دين منفتح في المسائل الاجتماعية والاقتصادية والسياسية دون أن يكون كذلك في المسائل الفلسفية والعقيدية) بمقتضيات الواقع العربي الراهن . لا شك ان النويهي جاد كل الجد في محاولته تلك ، وهو

---

١ — محمد النويهي : نحو ثورة في الفكر الديني ، في .. مجلة الاداب — العدد الخامس — ايار ١٩٧٠ ، بيروت ص ٢٩ .

٢ — نفس المصدر والمعطيات السابقة .

٣ — ان الظاهرة التي يجسدها محمد النويهي وغيره لم تستطع بعد ان تخلق أساسا متينا لها في أوساط المؤمنين ، ذلك لان النزعة السلفية الدينية الوثوقية والرجعية سياسيا ما زالت ، من حيث الاساس ، حائزة على مكان كبير ضمن تلك الاوساط . أما السبب في ذلك فيعود ، بالاضافة الى قوة التقليد ، الى خلفيتها الاجتماعية والاقتصادية والسياسية التي تمثل سوطا في أيدي الاقطاع والبورجوازية الاقطاعية . فلا تاويل ولا اجتهاد ، والا فالسوط يتكلم . هذا الوضع نواجهه على لسان احد الغاضبين عليه العاجزين تجاهه : « ولا أجد قوة على الارض — أو في نفسي — تمنعني أن افهم القرآن بما اصلح به الناس ، ولكني لا اجرؤ على التفسير أو التأويل ، فلا اهل له ولا هو ممكن وسط هذا الجو الخائف » (يحيى الرخاوي في تعليق حول غربة الاسلام ، الاهرام ٧—٣—١٩٧٥) .

يسجل في ذلك خطوة متقدمة في اطار الفهم الديني المعاصر . بيد انه في تمييزه بين الوجه الاجتماعي والاقتصادي والسياسي والوجه الفلسفي ، او كما يعبر هو ، بين « الحياة » و « العقيدة » ، حيث تخضع الاولى لقواعد التقدم والتطور الانساني ، بينما تعتبر الثانية فوق تلك القواعد ، ثابتة ومطلقة ، انه في تمييزه هذا يغض النظر عن انه قد خرق مبدأ اساسيا من مبادىء التماسك المنطقي الفكري التي تطرحها ، بصيغ متعددة ، علوم المنطق والنفس والاجتماع والاخلاق وغيرها . ان وضع « الحياة » في تيار التحول والتطور ، و « العقيدة » في منأى عن هذا التيار ، ثم مزاوجة هذين الطرفين ببعضهما ، يعني **اقحام** « الحياة » هذه في « عقيدة » ثابتة اقحاما تعسفيا مصطنعا ، وكأن تلك الحياة في تغيرها وتدفقها مجردة من العقيدة (١) .

ولكن اية عقيدة هذه ، تلك التي تتواجد مع حياة لم تنتجها ، او اية حياة هذه في أي زمان ، تلك التي عليها أن تقحم نفسها في اطار تلك العقيدة! ألا يدعونا هذا الى تذكر :

١ ــ سرير بروست ، قاطع الطرق (كما ورد في الاسطورة اليونانية) ، الذي توجب عليه أن يقطع بعضا من أرجل ورؤوس ضحاياه البائسين ، لكي تتطابق اجسامهم مع طول السرير ذاك الذي أعده لهم .

٢ ــ اولئك المفكرين والمثقفين الذين دعوا الى اخذ الصناعة الاوروبية الآلية والعلم الطبيعي الموازي لها ، وذلك بهدف مزاوجتهما بفكر غيبي روحاني اسلامي (عربي) (٢) . ان لمناقشتنا هنا لوجهة نظر النويهي ، بعدا نظريا ايديولوجيا قبل ان يكون بعدا اجتماعيا وسياسيا . ففي الواقع **العياني** يجد المرء نفسه مدعوا بالحاح الى أن يأخذ من هذا الواقع موقفا مسيسا ، موقفا يمتنع بتقصد عن القفز فوق الظل . وبما أن ذلك الواقع ما تزال تحدد أبعاده ، من حيث **الاساس ، الجماهير العربية المؤمنة** ، يصبح لزاما على المفكرين والمثقفين ذوي الافق العلمي الثوري أن يأخذوا بعين الاعتبار الدقيق : هذه الجماهير العربية المؤمنة تفرض نفسها **موضوعيا** وفي مرحلة انسداد آفاق التقدم في نطاق العلاقات الاجتماعية القائمة ، بصفتها **أداة** وهدف التحويل الاجتماعي التقدمي . فضمها الى تيار الثورة باعتباره **يغطي** قانونا مبدئيا من قوانين هذه الثورة ، لا يمكن ان ينطلق **بالنسبة اليها** ، ضمن

---

١ ــ في بحث بعنوان « الدين وازمة التطور الحضاري » قدم الى ندوة « ازمة التطور الحضاري في الوطن العربي » في الكويت ٢ــ٩ مارس ١٩٧٤ ، يلح النويهي مجددا على الاخذ بواقع ذلك التناقض بين العقيدة ودنيا المعاش ، معتبرا اياه حلا للازمة المستحكمة في الوطن العربي المعاصر . فهو يكتب هنالك مشددا : « او قل بعبارة اكثر صراحة : ان هدف الحملة الفكرية المطلوبة هو ان نقنع الناس بوجوب الاخذ بالنظرة العلمانية الخالصة في كل ما يختص بامور معاشهم ودنياهم ، وهي لن تفلح في هذا الا اذا اقنعتهم بأن الاسلام ــ دين كثرتهم ــ فيما عدا مسائل العقيدة والعبادة ، خط التشديد مني ط. تيزيني . لا يتناقض مع النظرة العلمانية ــ بل ليس من المغالاة ان تقرر أن موقفه من امور دنيانا هو موقف علماني صرف » .

٢ ــ سوف نشهد لاحقا هذه الظاهرة الطريفة والمعقدة لدى زكي نجيب محمود بصفته ممثلا للنزعة التلفيقية ، الثنائية ، في سياقها العلماني الليبرالي .

مواصفات الواقع العربي المعاصر ، من رفض ايمانها الديني ، وانما من تبيىء هذا الايمان ، باشكال غيرمحددة سلفا وانما تلك التي تطرحها الظروف المحسوسة التاريخية وتثبت نجاعتها ، مع أهداف وآفاق العمل السياسي والاجتماعي الراهن . ان هذا يعني ، بمزيد من الوضوح والدقة :

أ ـ الانطلاق من **تأويل** ذلك الايمان على نحو **يبرر** ، ولا نقول ، **يعقلن** ، العمل من اجل تلك الاهداف بآفاقها العملية اولا والنظرية ثانيا . والجدير بالذكر ان هذا الاتجاه التأويلي وجد في الحقيقة وعلى كل حال في مراحل متعددة من التاريخ العربي الاسلامي ، بل والح عليه الدين الاسلامي نفسه في بعض نصوص القرآن والسنة المحمدية ، وان كان ذلك في الحدود التي يراها هو كعقيدة لاهوتية . ولا شك أن عملية التأويل تلك يمكن تحقيقها على نحو فعلي دقيق اذا اخذنا بعين الاعتبار العميق مسألة « الاختيار التراثي » . وعلى كل حال علينا ان نتصدى لهذه المسألة لاحقا (في القسم الثاني) ، مانحين اياها اهمية مبدئية جلى في نطاق نظرية التراث المقترحة هنا .

ب ـ التركيز على تكوين اتجاه شامل يعمل على اقناع المؤمنين بأن الاعتقاد الديني ليس من شأنه بالضرورة ان يتجسد في السلوك السياسي الاجتماعي الذي يقوم به ، بحيث ينحصر هذا الاعتقاد في نطاق العلاقة المجردة بين « الفرد » و « الله » ، بينما يلتقي الجميع على اهداف وآفاق ذلك العمل السياسي الاجتماعي الراهن ، او كما يقال ، على أن الدين لله والوطن للجميع . ولا شك في ان محاولة علي عبد الرازق في « الاسلام واصول الحكم » وما يلتقي معها من محاولات سابقة ولاحقة ، تسهم اسهاما كبيرا في صياغة ذلك الاتجاه وفي كسب المؤمنين الى جانبه . ومن الهام جدا القول هنا بأن تحقيق ذلك لن يتم بمعزل عن الكفاح من اجل تغيير ظروف اولئك المؤمنين الكادحين تغييرا اجتماعيا واقتصاديا وعلميا ثوريا .

هكذا نكتشف ان النظر الى الواقع العربي الراهن في سياقه التقدمي ، يشترط الاقرار باحتوائه تناقضا ذا ملامح محددة بينه وبين المبادىء او العقيدة الدينية ، حسب تسمية النويهي . وانه لمن البين ان مثل هذا الاقرار والعمل في حدوده ، يقتربان بأشكال بسيطة وغير حازمة من الطرح الليبرالي الثوري الذي كان على الطبقة البورجوازية الاوروبية في مرحلة صعودها التقدمي ان تقدمه بخصوص العلاقة بين الدين والدولة ، أو ما سمي آنذاك بعلمانية الدولة .

وبطبيعة الحال ، فان رؤية أكثر من نقدية ، اي رؤية جدلية مادية تاريخية وتراثية ، لا ترى في ذلك التناقض امرا **مطلقا نهائيا** ، بقدر ما ترى فيه تعبيرا ايديولوجيا طبقيا عن **واحدة** من مراحل التاريخ العربي المتعددة (1) .

---

1 ـ مما لا شك فيه هنا ان الاقرار بوجود او بامكانية وجود ذلك التناقض ، لا يعني ولا بشكل من الاشكال ان يكون « الحزب الثوري » نفسه ، الذي عليه في حقيقة الامر ان يكتشف هذا التناقض ويضبطه في اطار علاقة جدلية مع استراتيجيته ، مسرحا تمارس عليه الاطراف المختلفة فكريا ادوارا مختلفة ، بحيث تكون الحصيلة حزبا سمته الاولى عدم التجانس وعدم الوحدة الفكرية ، اي حزبا غير متمتع بشروط « الثورية » .
أنظر حول ذلك كتيبنا (روجيه غارودي بعد «الصمت» ـ بيروت ، دار ابن خلدون ١٩٧٥).

٤ ـ من كل ذلك تبرز الضرورة القصوى لرؤية الاشكالية المستحكمة بالعلاقة بين الواقع والفكر في الوطن العربي رؤية مادية جدلية ، وليس رؤية ذاتية تعسفية كالتي سادت مثلا عقول معظم المثقفين الفرنسيين الماديين الذين مهدوا للثورة الفرنسية البورجوازية ١٧٨٩ ورافقوها . فلقد بحث هؤلاء عن جذور الدين في خديعة اختلقها رجال الدين للجماهير جاعلين منها مخدرا لهم ، ولم يستطيعوا اكتشاف هذه الجذور في التاريخ التحتي لتلك الجماهير . وهذا العجز في فرنسا يتحدر من جملة من العوامل المتعلقة بآفاق التقدم الاجتماعي والنظري فيها . ومع ذلك فقد حققت فرنسا آنذاك، في ظل العلاقات البورجوازية المتنامية ، مطلب الفصل بين الدين والدولة فصلا علمانيا ، بينما ظلت هذه المسألة في الوطن العربي دون حل ، وذلك بسبب فشل ثورة بورجوازية فيه . ولذلك فحين تبرز فيه دعوة لتجاوز الدين عموما في المرحلة المعاصرة ، فانها تمثل في الحقيقة موقفا لا تاريخيا مبتذلا يكتسب احيانا صيغة الدفاع عن الفكر العلمي والتقدم الاجتماعي في الوطن العربي (١) . . ان تحقيق الفصل بين الدين والدولة يمثل خطوة أولى على طريق الثورة الفكرية في نطاق الثورة العربية الاشتراكية . ولكن هذا الفصل لم يعد يتحرك على أساس الفهم البورجوازي له ، وانما يرتبط بآفاق تلك الثورة . انه يخضع بذلك لموقف مسيس واضح المعالم والآفاق . هذا كله يعني ضرورة النظر الى الدين في سياقه التاريخي الاجتماعي العياني في الوطن العربي .

واذا كان الامر كذلك ، فان محاولة محمد النويهي المشار اليها سابقا ، يمكن ، حسب المصطلح اللغوي السياسي ، ان تشكل حلقة متقدمة من تكتيك فكري سياسي ، ولكنها لا يمكن أن تكون ، في نظر المفكرين الثوريين على الاقل ، استراتيجية شمولية .

وهكذا تظل المزاوجة ، وان كانت بطريقة كاثوليكية ، بين تراث ثابت وحياة متجددة ، أمرا غير وارد وغير مشروع ضمن رؤية فكرية ثورية متماسكة . وذلك لان اللحظة المعاصرة او الواقع المعاصر في سياقه التقدمي الصاعد هو

---

١ ـ مثل هذا الموقف نلمسه حاليا في مجموعة مما ينشره اصحاب « اليسار الجديد » واولئك الذين يؤرقهم القلق للوصول الى وطن عربي تطغى فيه « عقلية متطورة منطقية » ، ذلك لانه « قد طغت العقلية الخرافية بشكل احباطي للفكر العربي لمدة أربع عشرة قرنا » (مصطفى النهيري : محنة العقل المبدع ـ الدار البيضاء ١٩٧٣ ، ص ٧٧) . ولان هذا الكتاب ياخذ موقفا لا تاريخيا من الاسلام عموما ، يسخر ، بكثير من الخفة والجهل التاريخي ، من القول بان يكون هنالك ايجابيات للاسلام في مراحل نشوئه الاولى، على الاقل (انظر : ص ٧٠ ـ ٧١ من نفس الكتاب) .

الذي يحدد في كل الاحوال مـــا ينبغي تبنيه وما ينبغي رفضه . وهو ، اي الواقع المشار اليه ، يشكل بسبب ذلك بؤرة « الاصالة » (١) ، التي تتجمع فيها كل الروافد والتأثيرات (بما فيها التراثية نفسها) لتتحول الـى بنيـة واحـدة متجانسة ومنسجمة ، وهو الذي يحدد بالتالي أبعاد ومضامـين واتجاهات الاصالة على نحو ينسجم مع مقتضياته واحتياجاته هو نفسه . وسوف نعود الى هذه المسألة بمزيد من التفصيل في القسم الثاني من هـذه « المقدمة » ، وذلك حينما يتحتم علينا طرح السؤال التالي : عبر أي منظـار منهجي نستطيع ، على نحو علمي دقيق ، فهم وتقويم التراث العربي الفكري (والحضاري العام) ؟ ونحن لا نرغب في استباق الامور حينمـا نرى الآن (وسوف يتوجب علينا لاحقا البرهان على ذلك) بأن هذا المنظار يكتسـب حقيقته ومشروعيته أولا وأخيرا من الواقع العربي المعاصر نفسه بأبعـاده الحقيقية وآفاته المستقبلية المرسومة خطوطها انطلاقا منه نفسه أولا ، ومن علائقه مع الواقع العالمي التقدمي ثانيا . وسوف يستبين لنا ان ذلك الواقع خضع لعملية تصديع من الداخل ابان مرحلة التحول البورجوازي الاقطاعي الهجين ، التي جعلته ، لهذا السبب ، غير قادر على الانطلاق الى مستقبـل تقدمي الا في اطار واحد ، هو اطار الثورة الاشتراكية والوحدوية .

و « المعاصرة » كذلك لم تعد تعني التوجه الى أوروبا بمنجزاتها الصناعية والعلمية ، وانما أصبحت في ذلك المنظار القدرة الفعلية على استخدام الرؤية الاكثر علمية وثورية في تقصي الواقع العربي المعاصر في وضعه وفي آفـاق تقدمه تقصيا لا يتوقف عند النقد ، بل يطرح التجاوز الجدلي الثوري له مـن خلال اكتشاف البديل الجديد والعمل على ابداعه عبر نشاط سياسي علمـي متآخ بصورة عميقة مع تمثل وفهم الاشكالات والعوامل والكوابح الموضوعية التي ترافق ذلك .

ان هذا ، بمجمله ، يفتح اعيننا على جانب مـن تلك « الحركة الدينية الاصلاحية » يمكن أن يكون رئيسيا في بنيتها الايديولوجية الدينية العامة ، وهو كونها « تلفيقية » ، « توفيقية » . وبالرغم من أننا قد أفردنا لاحقـا فصلا خاصا بـ « التلفيقية » التراثية ، فان التعرض لذلك الجانب في تلـك الحركة لا بد منه هنا ، أي في سياق البحث فيها كظاهرة تحتوي من عناصر الدعوة الى التحديث والعصرنة ما يسمح لنا بادراجها، بأنحاء متعددة ،تحت اطار « نزعة المعاصرة » الخاص بـ « النزعة التلفيقية » . أما مرد ذلك فانه يعود ، فيما نرى ، الى ان اصحابها لم تتوفر لديهم لحظة **القصد والوعي** بكونهم انتقائيين ، اذ انهم انطلقوا من الاعتقاد بأنهم متجانسون ومنسجمون في مواقفهم التراثية كل التجانس وكل الانسجام .

اما الخلفية العميقة لتلك المواقف ، فانها تنطلق من المبدأ الديني والفلسفي الخاص بـ « وحدة الحقيقتين » ، الدينية (الشريعية) والفلسفية (الحكمية) هذا المبدأ الذي نكتشف بعض جذوره ــ بغض النظر عن المراحل السابقة على

---

١ ــ قارن ذلك بــ غالي شكري ــ التراث والثورة ، بيروت ١٩٧٣ ، ص ١٤ .

الاسلام ــ في القرآن نفسه . وقد اعتقد وما يزال يعتقد جمهور من المؤمنين و « الاصوليين » و « الكلاميين » والفلاسفة الاسلاميين ان الاخذ بذلك المبدأ والدفاع عنه لا يخرج عن قواعد التماسك المنطقي والفلسفي الوجودي (الانطولوجي) ، وليس له ، بالتالي اية علاقة بموقف تلفيقي تعسفي .

وفي رأينا ان ذلك المبدأ الخطير ، الذي انبثق من المجابهة الايديولوجية النظرية بين الجبريين والقدريين حتى في ايام « الرسول » ، يمثل في صيغته البسيطة المنطلقة من وحدة « الحقيقتين » ــ هذا فضلا عن صيغته المتقدمة التي قال بها بشكل او بآخر بعض المعتزلة ومفكرون وفلاسفة اخرون امثال ابي بكر الرازي وابن طفيل وابن رشد والمنطلقة من ترجيح العقل على الشريعة في حال تعارضهما ــ أمرا ذا شأن كبير على صعيد الدفاع عن الفكر الفلسفي العقلاني واكسابه حدا ضروريا من المشروعية التاريخية والنظرية، وذلك في ظروف كان الدين في تصوراته النصية الوثوقية يتحول اكثر فاكثر واشمل فأشمل الى الترسانة الايديولوجية لعلاقات اقطاعية آخذة في الاتساع واكتساب الهيمنة الكاملة على المجتمع العربي .

والجدير بالذكر ان ذلك المبدأ التلفيقي اصطدم في المرحلة الاولى من نشوئه بمجموعة من الكوابح انطلقت من تأويل بعض النصوص القرآنية لصالح الحقيقة الواحدة ، أي الاعتقاد ، مثل : « فان حاجوك فقل : اسلمت وجهي لله ومن تبعني ... » (١) : و « ما ضل قوم بعد هدى كانوا عليه الا أوتو الجدل » . ولكن في مراحل لاحقة وفي اطار الصراع بين الاقطاع والارهاصات الرأسمالية التجارية تبرز تلك الصيغة المتقدمة للعلاقة بين الشريعة والفلسفة . الا انها تجهض ليحل محلها موقف جديد نسبيا يقوم على رفض التفكير العقلي الفلسفي عموما . فهنا اصبح الحديث عن « تلفيقية » تجمع بين حقيقتين غير وارد لا على صعيد المجتمع ولا على صعيد الفكر . على هذا النحو يبدو ان مسألة « الحقيقتين » اتخذت مسارا معقدا : اولا ومع نشوء الاسلام ، رفض لممارسة الحجاج والجدل الفعلي في امور العقيدة ، ولكن رغم ذلك نشوء بذور اولى للقول بكلتا الحقيقتين ، التسليم الايماني والمناقشة العقلية . ثانيا ، تعاظم الصراع بين الاتجاهين وبروز الصيغة المتقدمة التي اشرنا اليها . ثالثا عودة الى الحقيقة « الواحدة » عودة نصية وثوقية متمثلة بشكل خاص بمجموعة من الآراء السلفية التي قدمها امثال عبد الرحمن بن الجوزي (٢) وابن تيمية (٣) والدميري (٤) .

---

١ ــ سورة آل عمران ، آية ٢٠ ــ مدنية .

٢ ــ في كتابه « تلبيس ابليس » ، وقد مات ٥٩٦ هـ .

٣ ــ في كتابه « العبودية » ، وقد مات ٧٢٨هـ .

٤ ــ في كتابه « حياة الحيوان » ، وقد مات ٨٠٨هـ .

والجدير بالذكر ان ذلك المسار تطابق ، من حيث الاساس ، مع المسار الاجتماعي الذي كنا قد فصلنا فيه بعض التفصيل (1) .

اما في المراحل الحديثة والمعاصرة من وجود العالم العربي ، فان الاخذ بمبدأ « الحقيقتين » والدفاع عنه لم يعد يمثل افقا ايجابيا تقدميا **الا بمعنى** ضيق ومحدود ونسبي الى حد كبير . ان ذلك يعود ، في الخط العام ، الى طبيعة الاطار الاجتماعي الطبقي والتاريخي والتراثي الذي احاط بظروف الاخذ بذلك المبدأ والدفاع عنه ، هذا الاطار الذي اتسم بعلاقات بورجوازية ـ اقطاعية هجينة تكونت في ظل التواطؤ الامبريالي ـ الاقطاعي في الوطن العربي .

والجدير بالاهتمام في هذا الواقع المركب المعقد ان انحسار الارهاصات الرأسمالية التجارية المبكرة ـ العربية الوسيطية ـ كان نتاجا ضروريا لتحول الاقطاع الى مواقع الهيمنة الشاملة هناك . وبهذا المعنى كان الاقطاع « مستقبل » تلك الارهاصات . اي ان الخروج من الازمة التي استحكمت ، على نحو حاد مع القرن الحادي عشر بتلك الارهاصات ، كان في حوزة الاقطاع .

ان ذلك الامر لا يمكن سحبه على الواقع العربي الحديث والمعاصر بدون الانزلاق في مواقع اللاتاريخية واللاتراثية ، اذ لم تتكون هنا ثورة بورجوازية حازمة ثم اجهضت من بعد ذلك ، وانما نشأت بدلا من ذلك حركة بورجوازية ـ اقطاعية هجينة في سياق التواطؤ التاريخي ونتيجة له ، ذلك الذي كنا قد تحدثنا عنه . ومعنى هذا اننا حين نطرح السؤال : ما هو « مستقبل » تلك الحركة ؟ ، فان الاجابة عنه لا يمكن أن تكون : العلاقات الاقطاعية أو العلاقات الرأسمالية ، ذلك لان نشوء مثل تلك العلاقات لم يعد ممكنا على أساس التفرد بالهيمنة الاقتصادية والاجتماعية والايديولوجية لواحد من ذينك النمطين الاجتماعيين .

---

1 ـ بالرغم من التباين القائم بين نمط العلاقات الاقطاعية الاوروبية والعربية الاسلامية ، وبالتالي بين الحياة العقلية هنا وهناك ، فانه ذو دلالة متميزة ان نشير الى ان مبدأ « الحقيقتين » الديني ظهر كذلك في اوروبا الاقطاعية ، كذلك ضمن مجموعة من الظروف المعقدة والصيغ المتشابكة . ففي القرن الثاني ومطلع القرن الثالث يتبلور اتجاه لرفض العقل والفكر الفلسفي مغطيا بذلك الاحتياجات الايديولوجية الدينية للمراحل المبكرة لنشوء الاقطاع . هذا الاتجاه يصوغه Tertulian **في قوله :** Credo quia absurdum est **، اي اني اعتقد لانه عبث . ها هنا لا مكان للعقل والعلم . اما في مرحلة لاحقة ، حيث تصبح العلاقات الاجتماعية مؤشرا شاملا للحياة الاوروبية وتأخذ في احضانها بعض الارهاصات البورجوازية تعلن عن نفسها ، فان ذلك الاتجاه يرغم على السقوط مفسحا المكان لاتجاه اخر يقدمه في القرن الثاني عشر** Anselm Von Canterbury **حينما يؤكد :** Credo ut intelligam **، اي اني اعتقد لكي اعرف (انظر حول ذلك :** H. Lindner **ـ طريق تطور الفكر الفلسفي برلين ١٩٦٦ ، ص ١٣٣ ، ١٥٧) .**

ان المستقبل «المنطقي» و «التاريخي» و «التراثي» التقدمي الممكن لتلك الحركة البورجوازية الاقطاعية ذات الافاق المسدودة ، هـو أولا وأخيرا العلاقات الاشتراكية في نطاق مجتمع عربي موحد قوميا .

ان وضع المسألة على هـذا النحو وفي هـذا الحيز التاريخي والتراثي والاجتماعي ، يقتضي النظر الى « الحركة الدينية » الاصلاحية التجديدية بأساسها التلفيقي المنطلق من « وحدة الحقيقتين » ، من حيث هـي ايضا حركة مسدودة الافاق المستقبلية . ذلك لانه مع الوصول الى اليقين العلمي والاجتماعي ، بأن « الثورة الاجتماعية الاشتراكية » ، بما تحتويه مـن ثورة ثقافية فكرية ووحدة قومية ، هي البديل الوحيد والممكـن للواقـع العربي « الراهن » (١) ، نكون قد وصلنا ، ضمنيا وبشكل ضروري ، الى أن تلـك « الحركة » ومجموع الاشكال والاتجاهات اللاتاريخية واللاتراثيـة التي تتصدى على هذا النحو او ذاك للتراث العربي ، قد غدت ، من حيث الاساس اي من حيث **الآفاق** الثورية للواقع العربي المعـاصر ، متجاوزة موضوعيا وذاتيا ، وبالتالي دون مستوى الطرح الضروري المطابق لطابع ذلك الواقع . وحتى نصل الى ذلك الهدف ، تظل الحركة الدينية المأتي عليها فوق قـادرة على ممارسة دور كبير في التصدي للتراث العربي ـ الاسلامي على نحو يقلم بشكل ملحوظ من اظافر الرؤى التراثية السلفية المغرقة في وثوقيتها وتبلدها التاريخي والتراثي . ومن الضروري الاشارة الى أن الحديث يدور **هنا** حول مواقف تراثية دينية سلفية وثوقية أو تجديدية تلفيقية وليس حـول الدين نفسه (قرآن وسنة) .

اما الموقف (المنهج) الذي يمكنه أن يغطي القضية التراثية تغطيـة حقيقية غير مصطنعة او مبتذلة ، فهو الجدلي المادي التراثـي والتاريخي ، الذي يتوجب عليه على كل حال أن يحتل بجدارة علمية دقيقة مواقع المنهجيات والرؤى المنهجية اللاتاريخية واللاتراثية ، ومن ضمنها تلك التي انطلقت منها الحركة الدينية التجديدية التلفيقية . وهذا ما سنتعرض له لاحقا .

★ ★ ★



---

١ ـ سوف نبحث في هذا الامر بتفصيل في القسم الثاني من هذه « المقدمة » .

٣

اما الفريق الاخر ضمن المفكرين البورجوازيين المستنيرين وفي اطار « نزعة المعاصرة » ، فقد انطلق من مواقع أكثر جذرية ، ولنقل من مواقع أكثر طموحا و « عصرية » . وبالرغم من أننا أدرجنا الفريقين تحت اطار « نزعة المعاصرة » أو الحركة التجديدية الليبرالية ، فانه يبقى ضروريا أن نتبين خطوط الاختلاف والتمايز بينهما .

لقد أشرنا سابقا الى أن الفريق الثاني طرح نفسه ، من حيث الاساس ، بصفته ممثلا جديا وطموحا لـ « النزعة المعاصرة » في اتجاهها التراثي **العدمي ،** الذي انطلق من خارج الدين والتراث العربي ـ **الاسلامي ،** بل من الكفاح ضدهما .

والجدير بالذكر أن ممثلي هذه النزعة فهموا التراث الفكري العربي من حيث هو تراث الدين الاسلامي ، ولذلك فانطلاقهم من خارج هذا الدين كان يعني كذلك انطلاقهم **من خارج** التراث العربي .

ان حركة « الاصلاح الديني » أو الحركة الدينية التجديدية ، التي اتينا عليها والتي أقام بنيانها الاساسي جمال الدين الافغاني في منتصف القرن التاسع عشر ومنحها أبعادها العميقة المتماسكة محمد عبده فيما بعد ، وافق عليها ممثلو « النزعة المعاصرة » في اتجاهها التراثي العدمي ، ومنهم اسماعيل مظهر ، ولكن ليس للاخذ بها منطلقا للتحرر الفكري العربي ، بل كظاهرة « ايجابية » في اطار الايديولوجية الدينية . اما الموقف السليم ، في رأي أولئك الممثلين ، فيكمن في تجاوز الدين ـ التراث ـ **عموما ،** بحيث تتاح اقامة وتكوين الانسان العصري على اشلاء ذلك التراث .

على هذا النحو طرح التراث مبدئيا بالتعارض مع اللحظة الراهنة والمستقبلية . اذ أن الاخيرة التي يفترض بها أن تجسد دائما التقدم الحضاري لا يمكنها ، اذا ارادت الحفاظ على شخصيتها ، الا أن ترفض العقلية الدينية التراثية أولا ، وأن تتبنى العقلية والحضارة الاوروبية المادية ثانيا . ولقد وسعت فكرة التعارض هذه ، بحيث تحولت الى فكرة معارضة لـ « العقلية **الاسيوية »** بـ « العقلية **الاوروبية »** . وقد كان اسماعيل مظهر من المدافعين بحماسة عن ذلك . ففي مقدمة كتبها في مجلته « العصور » لكتاب ظهر في تركيا حول مصطفى كمال ، يحدد ملامح ذلك التعارض بما يلي : « لقد طبق (اي مصطفى كمال) المبادىء التي استخلصتها العقلية الاوروبية من طريق جهادها الطويل ازاء اللاهوت على الحالة الواقعة في الشرق أحسن تطبيق ، وعرف كيف يظهر آراءه وافكاره في قالب جلي واضح ، ونجح كل نجاح في اظهار الفرق بين العقلية الاسيوية كما سماها ، وبين العقلية

الاوروبية ، وقضى بأن العقلية الاوروبية ارتقائية في حين ان العقلية الاسيوية رجعية جامدة » (١) .

والحقيقة ، ان هذا القول يصب ، في التحليل الاخير وبغض النظر عن النوايا ، في مصب نزعة « المركزية الاوروبية » العرقية ، التي سنتعرف عليها لاحقا ، هذا بالرغم من وجود بعض الفروق النوعية بين الطرفين ، تلك الفروق المنبثقة بطبيعة الحال عن الظروف التاريخية والاقتصادية والاجتماعية والسياسية والايديولوجية الكامنة وراء كل منهما .

لقد أرتكز أصحاب « نزعة المعاصرة » في اتجاهها التراثي العدمي على أساس اعتقدوا فيه القوة والحقيقة ، وهو ان تحقيق المعاصرة الاصيلة او الاصالة العصرية يستوجب تجاوز التاريخ على نحو شامل . لقد كان للتواطؤ التاريخي الذي انعقد بين الاقطاع في الوطن العربي والاستعمار الراسمالي الغربي ، أثره البين حتى في تكوين الاطار العام والآفاق الرئيسية لتلك النزعة . أما امكانات نشوء رؤية تاريخية وتراثية متقدمة ، فقد كانت ضحلة ، بحيث ظهر التاريخ (الماضي) العربي — الاسلامي لاولئك العصريين « العدميين » كما لو كان بنيانا واحدا متجانسا ومتماسكا يؤخذ دفعة واحدة او يرفض دفعة واحدة (وقد أخذوا بهذا الموقف الاخير) .

ومن البين ان رؤية من هذا الطراز ترى أن البداية الجديدة هي كذلك ، اي جديدة ، بشكل مطلق وكلي . ونحن نرى ان من نتائج التصدي للتراث العربي على هذا النحو ، كانت تلك المحاولة التي اثارت في حينه مجموعة من الحوارات والصدامات الفكرية ، محاولة استبدال الحروف الابجدية العربية بأخرى لاتينية ، اعتقادا من أن هذه الاخيرة تستطيع ، خلافا لتلك الاولى ، أن تستوعب الثقافة المعاصرة استيعابا عميقا ، أي الثقافة القائمة على « العقلية الاوروبية الارتقائية » .

لقد دعا للقيام بهذه المحاولة ، التي رفضها طه حسين واخرون بحزم ، رهط من ممثلي « نزعة المعاصرة » ، منهم سلامة موسى وعبد العزيز فهمي (٢) وسعيد عقل (٣) . فلقد كتب الاول ، مثيرا المسألة على نحو حازم : « والواقع ان اقتراح الخط اللاتيني هو وثبة الى المستقبل لو اننا عملنا به لاستطعنا أن ننقل مصر الى مقام تركيا التي **اغلق عليها هذا الخط ابواب ماضيها وفتح لها أبواب مستقبلها** .. (خط التشديد مني : ط.تيزيني) .. حين نصطنع الخط اللاتيني يزول هذا الانفصال النفسي الذي أحدثته هاتان الكلمتان المشؤمتان « شرق وغرب » فلا نتعير من ان نعيش المعيشة العصرية (٤) .

---

١ — مأخوذ عن : ذيل الملل والنحل للشهرستاني ، تاليف محمد سيد كيلاني ، القاهرة ١٩٦١ ، ص ٩٣ .

٢ — في كتابه هذه حياتي ، صدر بعد موته ، القاهرة ١٩٦٣ .

٣ — في ديوان شعره يارا .

٤ — سلامة موسى : البلاغة العصرية واللغة العربية ، مصر ١٩٤٥ ، ص ١٣٧ — ١٣٨ .

لقد عبر سلامة موسى بوضوح من خلال هذا الموقف « اللغوي » عن التعارض الضروري والمشروع ، في رأيه ، **بين** المستقبل والماضي ، هذا التعارض الذي يؤدي التأكيد عليه الى حل الاشكالية الحضارية بما تحتويه من مركبات نقص وخجل تاريخي ، (١) والذي يميز ممثلي « نزعة المعاصرة » العدمية من ممثلي وجهات النظر الاخرى التي تعرضت لقضية التراث العربي الفكري والعام .

واذا اشرنا ، بين معترضتين ، الى أن موقف سلامه موسى هذا من اللغة العربية و « الماضي » العربي لم يستطع أن يكون ألا جزءا من حياته الفكرية وفي مرحلة واحدة من هذه الاخيرة (٢) ، فانه يظل صحيحا ان ننظر اليه ، أي الموقف ، من حيث هو أحد أشكال التأثير الذي مارسته « نزعة المعاصرة » في اتجاهها العدمي على مجموعة من المثقفين العرب آنذاك وضمن ظروف سياسية واقتصادية وقومية وثقافية خاصة .

ان الانفتاح على الحضارة الاوروبية الحديثة (البورجوازية) خلال فترة طويلة امتدت منذ أواخر القرن الثامن عشر وعبر **ثلاث نوافذ** ، هي الغزو الفرنسي النابليوني ، والتدخل الاستعماري الحديث ، والدولة الكمالية في تركيا ، ان ذلك الانفتاح خلق في بنية المثقفين العرب قلقا واضطرابا عميقين جعلاهم يراجعون ، بشكل أو بآخر وبكثير أو بقليل من الحزم والعمق ، واقعهم الراهن ، ومن خلاله تراثهم الذي يستلقي وراءه ويعايشه في آن واحد .

أين يكمن الحل ، وكيف يتحدد الموقف الصحيح ؟

---

١ – في المرحلة الراهنة يطالعنا بعض المثقفين بصيغ جديدة من ذلك الموقف « اللغوي » الحضاري . وربما كانت احدى تلك الصيغ الاكثر « طرافة » واستفزازا تلك التي تتلخص في ان اصول اللغة العربية البعيدة ترتد الى اللغات اللاتينية والاغريقية « حسب المقاييس الاصولية Etymologique والمعنمية Semantique . اما النتائج الحضارية التي يمكن استخلاصها من ذلك الموقف والتي تهمنا نحن العرب فانها تختزل بالدعوة « الى محو مركبات النقص ومركبات الغرور والايمان بان كل اللغات انبثقت عن رحم واحد ثم تطورت كل واحدة في اتجاه » . (هذه الاراء للمثقف التونسي صالح العنتري منقولة عن مقالة نشرت في مجلة الصدى التونسية (عدد آب ١٩٧٤ ص ٢٩) . حول الكتاب الذي اصدره المذكور بهذا الخصوص باللغة الفرنسية عام ١٩٧٤ بعنوان « العلاقات الاصولية والمعنمية للغات الكلاسيكية واللغة العربية ») . ولا شك ان هذه الصيغة لا تختلف عن سواها من صيغ « المعاصرة » في اتجاهها العدمي ، الا في انها تطرح نفسها باسم « التراث » نفسه ، ولكن اي تراث ، انه التراث الكلاسيكي !

٢ – ذلك لان له في مراحل لاحقة مواقف اخرى عديدة منثورة في مجموعة من كتبه ومقالاته تعبر عن فهمه الجدلي العميق للتراث العربي ، بالاضافة الى ان دعوته للاحرف اللاتينية قد توقفت في اواخر حياته . وهذا ما يدعونا الى اعتبار موقفه النهائي من التراث العربي يدخل ، من حيث المنحى والتوجه العام ، في نطاق وجهة النظر الجدلية التاريخية التراثية .

هكذا طرح اولئك المثقفون المسألة ، واجابوا عن ذلك مختلفين متمايزين . ها هنا ينبغي أن نحذر من اتخاذ موقف سطحي من فهم تلك الاجابات المختلفة المتمايزة ، واحيانا كثيرة المتصارعة ، موقف يعتمد نزعة ذاتية تنطلق من الاعتقاد بأن استيعاب قانونية نشوء ونمو الحركة الثقافية ينطلق من هذه الحركة نفسها أولا واخيرا .

ونحن وان كنا سنثير هذه المسألة في مكان لاحق في اطار العلاقة بين الفكر والواقع ، فاننا هنا نود الاشارة الى ان فهم قانونية الحركة الثقافية تلك في علائقها مع الحياة الاجتماعية الطبقية والسياسية والقومية الثقافية في الوطن العربي والعالم الخارجي ، امر يفرض نفسه ، مع الاقرار بطبيعة الحال بان الحركة هذه لها شخصيتها المتميزة والمستقلة نسبيا عن تلك الحياة .

لم يتح التواطؤ التاريخي ، الذي تحدثنا عنه سابقا ، امكانية تكوين طبقة بورجوازية متماسكة منتجة ، وقادرة على التصدي لمهماتها التاريخية . لقد نشأت الطبقة البورجوازية العربية في كنف التدخل الاستعماري الراسمالي في الوطن العربي هجينة ، مستنفدة ، تنظر الى الراسمالية الاستعمارية الاوروبية على انها القدرة القادرة الخلاقة التي لا تقهر والتي تمثل « النموذج » الحضاري الامثل . ولكن الاستعمار الراسمالي ، من حيث هو كذلك ، لا يسمح للآخرين ان يتمثلوا به **فعليا** ، اي ان يكونوا ذوي قوة اقتصادية صناعية واجتماعية وقومية وثقافية . انه يسمح لتلك الطبقة البورجوازية العربية ان تصنع هي **الوهم** الذاتي الخاص بها والذي يمنحها شيئا من الاطمئنان والقناعة بامكاناتها . هذا الوهم هو ، في حقيقة الامر ، « نزعة المعاصرة » العدمية تلك . وعلى هذا فان ذلك الوهم نسج من الفشل في تحقيق « النموذج الحضاري » الراسمالي الذي حمله الغازي معه الى الوطن العربي ، وفي تمثل التراث العربي في جوانبه الايجابية .

في سياق ذلك يجب التأكيد ، مرة اخرى ، على ان طرح الامور على هذا النحو لا يتضمن القول بان الاستعمار الدخيل هو الذي ملك القدرة المطلقة للتدخل في صياغة « السؤال » والاجابة عنه ضمن اوساط المثقفين العرب . ان الذي حدد طبيعة السؤال والاجابة عنه هو ، من حيث الاساس ، التواطؤ الاقطاعي الداخلي والاستعماري الخارجي بكل جوانبه وآفاقه المتعددة (اقتصادية واجتماعية وقومية وثقافية ايديولوجية) . اذ ان الاستعمار وجد امامه بنية قائمة في المجتمع العربي ، فعمل على توجيهها وتطويعها لاحتياجاته ومبررات وجوده .

هذا يعني اذن ان ذلك « الوهم » ، الذي تمثل ، ضمن ما تمثل به ، بـ « نزعة المعاصرة » في منحاها التراثي العدمي ، هو حصيلة ذلك التواطؤ . .. ومن هنا فاننا لا نقصد بكون « نزعة المعاصرة » ذلك الوهم ، ان يكون هناك علاقة **داخلية** بينها وبين التدخل الاستعماري في الوطن العربي . لقد فندنا فيما سبق مثل هذا الرأي المتسرع واللاتاريخي . اذ ان الاستعمار الراسمالي ليس هو الذي صنع لتلك الطبقة وهمها ذاك ، وانما هي التي

انجزت ذلك مرغمة ارغاما داخليا من تصوراتها اليائسة والبائسة في آن واحد ، وذلك عبر **تمثل** مثقفيها لوضعها .

ها هنا تبرز مسألة القصور التاريخي (والتراثي) في الوعي الذاتي لتلك الطبقة ، ذلك القصور الذي يمثل حصيلة جملة من التفاعلات الداخلية والخارجية التي ألمت بها .

هذا يعني ــ ونريد أن نشدد على ذلك ــ ان تكوين الوعي الذاتي للطبقة البورجوازية العربية هو قضية ارتبطت باشكالاتها الداخلية ، تلك التي اسهم الغزو الاستعماري الايديولوجي في صياغتها بدقة .

والعلاقة بين تلك الطبقة والغزو الاستعماري الراسمالي ليست **علاقة داخلية الا** اذا فهمت من خلال كونها بين طرفين وحد بينهما **التواطؤ** المشار اليه فوق ، والذي يحتل فيه الاقطاع العربي مكانا اساسيا .

بوضوح أكثر ، ليس بالامكان القول بأن الطبقة البورجوازية العربية اكتسبت وعيها الطبقي الذاتي من طبقة الراسمالية الاستعمارية الاوروبية (هذا الرأي السائد الى حد كبير لدى مجموعة من مثقفي اليسار الاشتراكي العربي) ، لانها هي نفسها التي **أفرزت** ذلك الوعي بالحدود الممكنة التي ينتجها تطورها الاجتماعي ــ الاقتصادي والايديولوجي . ولكن بما أنها نحت وتبلورت واكتسبت شخصيتها **عبر** الاقطاع الداخلي الذي عقد راضيا او مرغما ذلك التواطؤ مع الاستعمار الحديث ، فان نموها الداخلي اصبح معرضا للغزو الاستعماري الخارجي .

على هذا النحو لم تعد العلاقة بين « الداخل » العربي و « الخارج » الاستعماري غريبة ، سطحية ، بسيطة ، متكافئة او عادية تدخل في نطاق التأثير والتأثر الحضاريين ، فلقد انقلب هذا « الخارج » **بقدر ما** وبشكل متوسط معقد الى « الداخل » من حيث تأثيره عليه . ولذلك فـ « الجوهر » بالنسبة الى الطبقة البورجوازية العربية اصبح يتأثر تأثرا ذاتيا بـ « الظاهرة » الخارجية ، التي هي الاستعمار الدخيل .

★ ★ ★

لقد أجابت « نزعة المعاصرة » تلك عن التساؤل العتيد الذي اوردناه فوق ، في حدود قدرتها على التحرك ضمن ذلك الاطار الاجتماعي الطبقي الداخلي والعالمي ، الذي تكون تاريخيا (منذ أواخر القرن الثامن عشر) .

وعلى الصعيد الايديولوجي النظري ، نرى ان « نزعة المعاصرة » بخلفيتها الاقتصادية والاجتماعية والسياسية ، المتميزة بفشل الثورة البورجوازية الديمقراطية ، قد اكتسبت ملامحها الرئيسية وآفاقها الممكنة محاطة بصعوبتين رئيسيتين :

١ ــ ان تراثنا الفكري ــ والحضاري عموما ــ قدم الينا من قبل باحثي ومؤرخي مرحلة الانحطاط الاقطاعي بشكل مشوه مبتذل ممسوخ ، حيث أبرزت وضخمت منه أولا واخيرا الجوانب السلبية الغيبية والمناهضة للتقدم

العلمي والاجتماعي تضخيما بدائيا ، سخيفا ، مملا في طريقة تقديمه وتفوح منه نتانة القسر والتطويع المتحزب المباشر . اي ان تلك الجوانب نفسها عجز مؤرخوها عن ان يقدموها ويبعثوها بشكل يجذب ويستقطب الباحثين الاخرين والمثقفين والجماهير ، الذين انطلقت من صفوفهم « نزعة المعاصرة » في منحاها التراثي العدمي .

والعجز هــذا منطقي ومفهوم ، ولا شك ، فهو يعبر عــن واقع الهوة السحيقة التي تكونت بين باحثي مرحلة الانحطاط ، أولئك من طرف وآفاق الحياة الجديدة بمتطلباتها ودواعيها الفكرية والاخرى من طرف اخر .

ولقد قدم هؤلاء الباحثون انفسهم ، خصوصا في الحقب التي سادت فيها النزعة الاسلامية العثمانية ، « تراثا » محكما ممثلا بما انجزوه من رؤى تراثية واضافات نصية وثوقية ، هذا التراث الذي تحول لاحقا الى رديف ايديولوجــي **أساسي** للتواطؤ الاقطاعــي الاستعماري ضد آفــاق التحرك الحضاري الحديث في الوطن العربي .

٢ ــ اما الصعوبة الثانية فقد كمنت في كون ممثلي « نزعة المعاصرة » في انجاهها التراثي العدمي لم يكتشفوا المنهجية المادية التاريخية الجدلية ، وفي اطار ذلك الجدلية التاريخية التراثية ، ضمن مجموعة الافكار الاوروبية الوافدة والمعتبرة كذلــك باشكال جنينية في الفكر العربي الوسيط الا بحدود ضئيلة ، واكثر الاحيان بشكل ملموس وسطحي ومزيف (مثــلا النظر الى التاريخ العربي **خصوصا** على نحو لا تاريخي وبالتالي احتقار هذا التاريــخ بتجسده التراثي وسيادة النزعة الاقتصادية economisme باسم ذلــك المنهج ، وتفشي المواقف التأملية البعيدة عن البحث العلمي الميدانى الملموس concrete والدقيق) .

لقد عوم اولئك ، في الخط العــام ، في بحر الفكر الاوروبــي **الليبرالــي العقلاني** ، الذي اخذ في التكون والتبلور مع صعود الطبقات البورجوازيــة الحديثة انطلاقا من القرن السابع عشر على نحو خاص . ولكن ذلك التعويم كان عشوائيا وبعيون اصابتها غشاوة الانبهار دون ان يكون في حوزتها الاداة العلمية ــ ومن ورائها ــ وفي سياقها القدرة على التحرك اجتماعيا حضاريا ــ القادرة على منحها الوضوح في الرؤية . ذلك لان انبهارها ذاك كان انبهارا ــ على علاته ــ **بحصيلة ونتائج** العلم ، اما العلم نفسه من حيث هو منظومة من القدرات البشرية الموجهة باتجاه اكتشاف العالم ومن حيث ادواته التي يستخدمها ومنهجه الذي ينطلق منه ، فلم تكن تلك العيون بقادرة على استجلائه (وسوف نجد هذا الموقف الانتقائي المهزوز الهجين بارزا لدى ممثلي « النزعة التلفيقية » باتجاهها العقلاني الليبرالي) .

اما لماذا كان ذلك « التعويم » عشوائيا ، فأن وراء ذلك سببين : الاول يقوم على أن الغزو الاستعماري الثقافي للوطن العربي ، الذي اقترن بالغزو الاقتصادي الشامل لبلدان « العالم الثالث » ، لم يطمح فقط في ابعاد الفكر المادي التاريخي الثوري بقاعدته السياسية الاجتماعية (الاشتراكية العلمية) عن أعين المثقفين العرب وفي زندقته وادانته أمامهم ــ وقد حقق ذلك الــى

حد كبير – ، وانما عمل كذلك ، وان لم يكن قد حقق هنا نجاحا باهرا ، على طمس أو تزييف تراثه هو نفسه العقلاني والمادي التقدمي ، واقناع اولئك المثقفين بأن ثقافة الحضارة الاوروبية الحديثة هي تلك التي صاغها قادة الفكر العرقي والرجعي الحديث والمعاصر امثال نيتشه وشوبنهاور وشبنجلر ومالتوس وكيركغارد وهايدجر ، وليس اولئك الذين أثاروا وحرضوا الانسانية الحديثة والمعاصرة على طرح مشكلاتها بشكل تقدمي أو ثوري ، أمثال روجر بيكون وديكارت وديدرو وتوماس مور وكامبانيلا وسان سيمون وهيجل وماركس واوغست بيبل الخ ..

اما السبب الثاني فهو البنية الثقافية الايديولوجية الهجينة والرجعية من حيث الاساس والتي سادت في الوطن العربي وخلقت « مناعة » ضد العلم الحقيقي والعقلانية الحقيقية والتقدم الحقيقي .

ان هذا الوضع المعقد والمتشابك ، وذا التأثير الذي اريد له أن يكون قويا على المثقفين العرب ، عرقل في اذهانهم عملية نمو رؤية معمقة للتراث العربي الفكري ، والحضاري العام .

ونحن حين نأخذ بعين الاعتبار ذلك الواقع الثقافي ونفهم في ضوئه ، الى جانب الاضواء الاخرى ، المعالم الثقافية الرئيسية للطبقة البورجوازية العربية الهجينة ، نقترب من النتيجة المشروعة ، وهي أن « نزعة المعاصرة » في توجهها التراثي العدمي تميزت بكونها لا علمية وعرقية .

ان « لا علميتها وعرقيتها » هذه تنطلق من انها ، اي تلك النزعة ، تدخل التراث العربي في نطاق « العقلية الاسيوية » التي تعتبرها متخلفة اصلا . وقد فهمت الدين الاسلامي طبقا لهذا الموقف اللاعلمي « العرقي » ومن ثم اللاتاريخي اللاتراثي كما لو أنه من اختراع ساحر او مخادع ، مما يذكرنا بالرسالة الفلسفية المتحدرة من عام ١٥٩٨ بعنوان « المخادعون الثلاثة » (١) تلك التي يعتقد ان القضية المطروحة فيها وجدت ونوقشت مسبقا وعلى نحو سري في القرن العاشر في الدولة العربية الاسلامية الوسيطة ، لقد تأثر ممثلو « نزعة المعاصرة » تلك ، من وراء ظهر الغزاة الاستعماريين الثقافيين وحماتهم في الداخل ، بالمنهج العقلي النقدي الذي طرحه المفكرون البورجوازيون في القرن الثامن عشر وهو منهج يعتمد ، ضمن ما يعتمده ، الالحاد ركنا أساسيا له في تكوين الانسان الجديد .

فلقد كتب منصور فهمي في آخر العقد الاول من هذا القرن اطروحة دكتوراه بعنوان « حالة المرأة في التقاليد الاسلامية وتطوراتها » ، ناقش فيها مسألة زواج « النبي » بعدد من النساء يتجاوز العدد المسموح به للرجل المسلم . وقد ظهر أنه ، أي منصور فهمي ، قد طرح تلك المسألة طرحا بعيدا عن سياقها التاريخي أي عن ملابساتها ووظائفها الاجتماعية والاقتصادية والسياسية .

---

١ – طبعت في برلين ١٩٦٠ باللغة الالمانية واللاتينية .

والامر ذاك يبرز بمزيد من الوضوح في كتابات اسماعيل مظهر . فلقد كرس هذا المفكر معظم كتاباته لنقد العقلية الدينية المتمثلة بالنرفانا البوذية والفردوس اليهودي والمسيحي والاسلامي . انه ينطلق في ذلك من أن « هذه العقلية قتلت في الشرق فكرة النقد ، كما غشت على العقول والافهام بأغشيتها الثقيلة »(١). ثم يأتي ربط هذه «العقلية» بـ « العقلية الاسيوية ». لتبرز المسألة امامنا بوجهها اللاتاريخي واللاتراثي المتميز. فـ « النقد » . الذي يلح عليه اسماعيل مظهر ، هو ذلك الذي يمسك بالظاهرة الاجتماعية في صورتها المباشرة بمعزل عن تاريخها وامتدادها التراثي والديني ، الذي يمثل في الحقيقة ظاهرة اجتماعية تاريخية تؤدي وظيفة اجتماعية وايديولوجية في ظروف انسانية محددة ، ليس هو من منظور تلك الرؤية أكثر من حيلة قام بها رجال الدين لخداع الجماهير ، أو « غيرة » تشتعل في نفس كل « نبي » جديد ضد « الانبياء » الاقدمين .

واسماعيل مظهر يشير بوضوح الى تأثره بالفكر الفرنسي النقدي العقلاني في القرن الثامن عشر ، هذا الفكر الذي تميز باخضاعه مجموع ظواهر التراث والواقع الثقافي الاوروبي لنقد عقلاني واحيانا كثيرة ، لنقد مادي لا يعرف الهوادة ، ولا يرى في قسم كبير من تلك الظواهر سوى ركام من أشكال التفكير الاسطوري اللاهوتي ومن الملاحقات للفكر التقدمي . ولذلك ، هكذا يستنتج اسماعيل مظهر ، فان التصدي لتلك الظواهر « في سلسلة طويلة من التفكير لا ينتهي ... الا حيث انتهى فلاسفة فرنسا في القرن الثامن عشر » (٢) .

وقد اسهم ، ضمن اولئك الفلاسفة ، اوغست كونت بشكل كبير في صياغة موقف اسماعيل مظهر من التراث والتاريخ . فمن المعروف ان هذا الفيلسوف اتى بما سماه « قانون الدرجات الثلاث » . هذا القانون الذي يعتبره مظهر « اكبر استكشاف وصل اليه العقل البشري في الطبيعة الانسانية » (٣) . وحسب مظهر نجد « ان كل فرع من فروع معرفتنا لا بد من أن يمر على التوالي بثلاث حالات مختلفة : الاولى اللاهوتية ، والثانية

---

١ — مأخوذ عن : ذيل الملل والنحل للشهرستاني — نفس المعطيات السابقة ، ص ٩٤ .

٢ — نفس المصدر والمعطيات السابقة ، ص ٩٩ . في تعليق على بحث حول التخلف الفكري وابعاده الحضارية الذي قدمه فؤاد زكريا الى « ندوة ازمة التطور الحضاري في الوطن العربي — الكويت ٦ — ١١ ابريل ١٩٧٤ » ، يكتب قسطنطين زريق ، ملامسا الموقف التراثي لعصر النهضة البورجوازي الاوروبي : « ان حركة النهضة لم تكن تمثل رفضا قاطعا . انها كانت ، من جهة ، رفضا للعقلية اللاهوتية الكلامية الوسيطة التي جندت منطق أرسطو وفلسفته لغاياتها ، ولكنها كانت أيضا ، من جهة اخرى ، بعثا للتراث اليوناني في عقلانيته وللتراث اليوناني اللاتيني في « انسانيتهما » ، وفي روائع اصولهما الادبية والفنية. ان النهضة Renaissance كانت حركة بنزعات التجدد والتأصل معا».

٣ — اسماعيل مظهر : اسلوب الفكر العلمي في مجلة المقتطف ، فبراير ١٩٢٦ .

الميتافيزيقية الغيبية او المجردة ، والثالثة اليقينية الاثباتية » . (١)

واذا اخذنا قانون الدرجات الثلاث هـذا بعين الاعتبار ، وجدنا ان اسماعيل مظهر يعتبر ان الفكر العربي الوسيط وصل الى الدرجة الثانية دون أن يكون قادرا على تجاوزها الى الثالثة . فهو فكر ميتافيزيقي غيبي مجرد غير قادر على الاحاطة باليقين العقلي العلمي .

من هنا نفهم لماذا وسم مظهر عقلية الشرق بـ « العقلية الآسيوية » المتميزة بخلوها من النقد والتساؤل المبدع . وبالطبع ، حين يرغب العرب المعاصرون في تحقيق التقدم ، فما عليهم ، حسب منهر ؛ الا ان يتصدوا بجذرية لذلك الوضع الميتافيزيقي الغيبي ، واستبداله بوضع جديد ، يقوم على صعيد الفكر ، على اليقين العلمي النقدي .

هكذا يتاح لاسماعيل مظهر ان ينظر موقفه من التاريخ والتراث العربي الفكري انطلاقا من مواقع فكر أوروبي وصل ، فيما يراه ، الى الدرجة الثالثة من قانون الحالات الثلاث .

وهنا مرة اخرى ينظر مظهرُ الى الغابة ، فلا يلتفت الى الاشجار الجزئية المتباينة فيها .

كل ذلك يشير الى أن معارضة «التراث» العربي بـ «الواقع العصري» كانتقد برزت لدى اسماعيل مظهر عبر دعوته للانطلاق من « الحياة القومية العصرية » . فالمجتمع البورجوازي الاوروبي الذي اسهم بشكل فعلي ورئيسي في تكوين مظهر ثقافيا منهجيا والذي أخذ في الدعوة ، خصوصا في مرحلة صعوده التقدمي وعلى لسان الطبقة التقدمية الصاعدة ، البورجوازية ، الى اقامة الدولة القومية العلمانية بالتعارض مع الدولة الاقطاعية الدينية الكهنوتية ، وكذلك المطامح الجنينية الخجولة لتحقيق مثل تلك الدولة القومية العلمانية التي اخذتبعض اجنحة الطبقة البورجوازية العربية تعلن عنها بكثير من الاضطراب والغموض ومن خلال مجموعة من الصعوبات والكوابح الموضوعية والذاتية (مثل الاضطهاد العثماني الاقطاعي والدعوة الى الخلافة الاسلامية التي يقف على راسها السلطان العثماني الاعظم) ، بالاضافة الى القصور الذاتي في فهم قضية العلاقة بين « المعاصرة » و « الاصالة » ، ان هذا جميعا كمن وراء معارضة اسماعيل مظهر الحاضر الراهن بالماضي المنحسر (وقد فهم مظهر التراث بصفته رديفا للتاريخ) (٢) .

---

١ ــ نفس المصدر السابق .

٢ ــ من الطريف والجدير بالتمعن ان اسماعيل مظهر لم يستمر على موقفه ذاك من الفكر العربي الوسيط . فهو ينتقل بعد مرور عشرين عاما الى موقف آخر ، ناسيا او مرغما على ان ينسى موقفه المشار اليه والمنطلق من نزعة المعاصرة العدمية ، فتراه ينظر الى التاريخ الاسلامي العربي نظرة اجلال واكبار ، ولكن هنا من موقع يشير الى سلفية دينية بعيدة عن الوثوقية ، اي منطلقة مـن ضرورة العودة الى الارتداد « ثانية الى

لقد اوقع هذا الموقف ممثلي « نزعة المعاصرة » في توجهها التراثي العدمي في مزالق التبسيطية والميكانيكية ، وجعل خصومهم من مجموع الاتجاهات ، من السلفية الدينية النصية الوثوقية الى الاصلاحية الدينية الليبرالية — وان كانت تختلف في ذلك عن السلفية — ، يشددون هجومهم عليهم او نقدهم لهم .

لم تتكون هنالك الطبقة الاجتماعية البورجوازية القادرة ، كما ينبغي ان يكون ، على حماية مثل تلك الظاهرة الفكرية ، « نزعة المعاصرة » ، وان كانت بعض المعالم الاولى لمثل تلك الطبقة قد بزغت . هذا يعني ان عنصر التشوف والاستقلالية النسبية ، الذي يتمتع به الفكر عموما ، قد مارس هنا دورا ملحوظا في تكوين تلك الظاهرة . ولكنه قام هنا بذلك الدور محدثا شرخا عميقا من الغربة بينه وبين الواقع العربي العياني ، صاحب المصلحة ، في هذه الحال .

بيد انه يبقى مهما على نحو مبدئي أن نشير الى أن استحكام عنصر التشوف والاستقلالية النسبية ذاك بنزعة المعاصرة في توجهها التراثي العدمي ، لا يقود الى القول بنفي العلاقة بين هذه الاخيرة بصفتها نتاجا ايديولوجيا ثقافيا هجينا من طرف وبين البنية الاجتماعية والطبقية للمجتمع العربي نفسه منذ المراحل الاولى لتبلور « النهضة العربية الحديثة » البورجوازية ، وذلك في صلاته التي اقامها او أرغم على اقامتها مع تركيا الكمالية والبلدان الاستعمارية الحديثة الطامحة الى اعادة تقسيم الوطن العربي فيما بينها على نحو يسد احتياجاتها الاقتصادية الاستعمارية النهمة .

ان غياب الطبقة الاجتماعية البورجوازية القادرة ، كما ينبغي ان يكون ، على حماية أناس وضعوا امام انفسهم مهمة اقتحام معقل التراث العربي ، في جانبه الديني اللاهوتي على وجه الخصوص — وقد تلازم ذلك مع شخصية تلك الطبقة التي مدت قدميها الى الامام ويديها ووجهها الى الخلف — هو الذي جعلها ترى في شيء من الاصلاح الديني « الاعرج » طموحها الاقصى ، وأرغمها ، في نفس الوقت ، على ان ترى في « الثورة » كفرا وزندقة وتعريضا بالقداسات . أما من حاول من ابنائها وممن سار في ظلها الايديولوجي ان يتصدى لتلك « القداسات » ، فانه تعرض للاضطهاد او التسريح من عمله والتشهير به امام الاشهاد . تجاه حملة التصدي هذه ارغم معظم اولئك على « العودة الى الحظيرة » طالبين الصفح

اسلام محمد والصديق وعمر ، والى رجولة بن الوليد .. » (انظر مقالته : هذه هي الاغلال — مجلة المقتطف ، ١ نوفمبر ١٩٤٦ ، ص ٢٧١) . مجددا يتراءى امامنا التسيب الفكري وعدم الانضباط في التطور الفكري في اطار نزعة المعاصرة عموما .

والغفران ، معدلين بذلك من مواقفهم السابقة الشيطانية » (١) .

في اطار هذا الواقع الداخلي والخارجي الطريف ، برزت « الحركة الدينية الاصلاحية » التي أثارها جمال الدين الافغاني وقادها محمد عبده ، كحل معقول للاشكالية الذاتية الغارقة فيها تلك الطبقة حتى العظم، هذه الاشكالية التي تحددت بان الطبقة تلك خيل اليها ، عبر طلائعها المثقفة المتحدرة من حيث الاساس من شرائحها الوسطى ، بانها اجمعت على « تحدي » الغرب الحضاري الاستعماري ، في الوقت الذي كان فيه هذا الاخير قد اخذ في العمل على صياغة ملامحها وآفاقها طبقا لاحتياجاته ومبررات وجوده في الوطن العربي ، أو على الاقل المساهمة في تلك الصياغة ، وقد تحول ذلك « التحدي » ، ضمن ذلك السياق المعتم والملغم ، الى عملية ممسوخة هجينة متعثرة يخيم عليها وهم ذاتي منطلق ، على نحو درامي هزلي ، من انها ليست قزما ، وهي هذا القزم فعلا . ولقد جعل هذا الامر منها طبقة « ملغومة » تنظر الى الاصلاح الديني الليبرالي ، كما قلنا ، **كحد أقصى** لطموحها في التجديد ، في حين ان مثل هذا الاصلاح لم يشكل في بدايات الثورات البورجوازية الاوروبية في القرن السادس عشر (خصوصا على يد لوثر ، في المرحلة الاولى من حياته ، وكالفن ، ولكن بشكل اخص على يد توماس منسر T. Muenzer) سوى **الحد الادنى** من طموح هذه الثورات.

ان عقدنا هذه المقارنة بين كلا الاصلاحين ، العربي والاوروبي ، ليس بهدف المفاضلة الايجابية او السلبية بينهما . اذ ان مثل ذلك لا يعدو ان يكون موقفا لا تاريخيا هجينا . ذلك لان لكل من الاصلاحين ظروفه الموضوعية والذاتية الخاصة ، التي تميزه عن الآخر . ولكن في الوقت الذي نرفض فيه هذا الموقف الهجين ، فاننا لا ننسى ان هنالك عنصرا « عاما » في كلا الاصلاحين، هو انهما يمثلان من حيث الاساس منحى تحول اجتماعي اقتصادي انتهى في أوروبا بتكوين علاقات بورجوازية عميقة الجذور ، بينما ظل في الوطن العربي بعيدا عن أن يخلق مثل هذه الجذور ولو بالحد الادنى . وهذا الكلام ، في

---

١ ـ كان من رواد ذلك الموقف « السابق لاوانه » ، في حقيقة الامر ، قاسم امين ، وشبلي شميل ، واسماعيل مظهر (انظر مقالا له صدر في صحيفة «الاخبار» ١٩٦١/٩/٨ بعنوان « الاسلام ومفهوم النظم الاجتماعية ») ، وطه حسين (انظر تعليقا له على كتاب عبد الرحمن بدوي حول تاريخ الالحاد في الاسلام ، نشر في مجلة « الكاتب » نوفمبر ١٩٤٥) ، يقول فيه طه حسين ان عنوان ذلك الكتاب « فيه شيء من البشاعة دفع اليه الاهمال او دفعت اليه حماسة الشباب .. وانما يلفت ويخيف اول الامر ثم لا يلبث ان يرد القارىء الى الدعة والهدوء . ») . والجدير بالملاحظة ان سقوط هذه الشخصيات لم يتات عن ضعف وعدم تماسك في شخصياتهم او جبن مستحكم فيهم فحسب ، وانما والى درجة كبيرة ، عن طبيعة الظروف التي احاطت بهم ، تلك التي تتسم بالفشل وانسداد الآفاق امام الطبقات البورجوازية العربية . ان اسقاط هؤلاء المثقفين والمفكرين تم عبر ادانتهم بالزندقة أو الجنون الخ .. ومن الطريف ان نقرأ (دراسة عن القصيمي لصلاح الدين المنجد ، لبنان ١٩٦٧) لنطلع على نموذج من نماذج الادانة التي لا تخفي قحة مثقفي تلك الطبقات .

شقه الاول ، يصدق على المقارنات التي نجد انفسنا مضطرين الى عقدها في هذا الموضع او ذاك من هذه « المقدمة » .

على هذا النحو يبدو لنا طبيعيا ان تفشل « نزعة المعاصرة » في منحاها السلفي العدمي وتضطهد وتهان ، وان ينظر اليها كحركة دخيلة معادية للراهن وللماضي العربيين الاسلاميين .

والطريف الجدير بالذكر في هذا المجال ما اشرنا اليه سابقا من ان معظم ممثلي تلك النزعة قد رجعوا « الى الحظيرة » ، ليس عن قناعة « بخطأ » موقفهم ، ولكن بسبب الضغوط التي مارستها ضدهم السلطة السياسية الداخلية المتواطئة مع « السيد » الخارجي القوي (١) .

ومن المسائل التي تثير الانتباه ، ان الاضطهاد والقمع قد لحق كذلك بممثلي حركة « الاصلاح الديني » الليبرالي . فنحن نعلم الكثير عن التهم التي كيلت لقائد هذا الاصلاح ، محمد عبده : من مروق وكفر وتواطؤ مع الاجنبي . وكذلك جرت ملاحقة وتحريم ثلاثة كتب لثلاثة مفكرين تحدوا الطغيان الاقطاعي ــ البورجوازي الهجين في مصر ، قاسم امين وعبدالرحمن الكواكبي وعلي عبد الرازق ، وآخرون عديدون واجهوا نفس الموقف من قبل السلفيين النصيين، ومن ورائهم المؤسسات الحكومية والثقافية والاقطاعية البورجوازية الهجينة .

والحقيقة ان جماعة « نزعة المعاصرة » في منحاها ذاك لم يكن بمقدورهم، من حيث هم كذلك ، الا ان ينطلقوا من موقفين رئيسيين ، استمد منهما خصومهم ، في كل الاحوال ، مبررات هجومهم عليهم .

الموقف الاول يكمن في رفضهم للتراث العربي الاسلامي رفضا قاطعا، واعتباره جزءا من ماض ينبغي نسيانه عن ظهر قلب ، وبالتالي في دعوتهم الى تكوين بداية جديدة تحدد ابعادها وآفاقها « العقلية الاوروبية » العصرية المتطورة . فلقد اربكهم التحدي الذي فرض عليهم في سياق الغزو الحضاري الغربي الاستعماري المستتر في اطار رسالة «التحضير والتمدين» لشعوب الشرق . وفي الحقيقة ، في ذلك المنطلق نكتشف الخطأ « النظري المعرفي » في تلك النزعة الذي يكمن فيه مقتلها . انه يقوم على عدم القدرة على استبصار الوحدة والتباين ، الاستمرارية واللااستمرارية في التاريخ البشري ، ويؤدي بالتالي الى تضخيم واطلاق التباين واللااستمرارية على حساب الوحدة والاستمرارية . ولكنها ، اي نزعة المعاصرة ، سوف تجد

---

١ ــ مما يلفت النظر ان الذين ساهموا في ممارسة الضغوط تلك ، كانوا يشيرون بفخر واعتزاز الى تواطؤهم مع السلطة السياسية من اجل اضطهاد اولئك المفكرين . فنحن نقرأ لمحمد سعيد كيلاني ما يلي : « ولما راى اسماعيل مظهر وعصابته ان امرهم قد انكشف ، وان الشرطة تراقب حركاتهم واجتماعاتهم ، اغلق مجلته « العصور » وتفرقت عنه جماعته .. وكاد كامل كيلاني يفصل من وظيفته في وزارة الاوقاف بسبب ما ترجمه عن بندلي جوزي ، وبسبب اتصاله بتلك الجماعة ..... ٢٢ ــ ذيل الملل والنحل للشهرستاني، نفس المعطيات السابقة ، ص ١٠٦ .

نفسها امام مأزق صعب خطير يوقعها في حيص بيص ، حينما يتوجب عليها ان تجيب عن السؤال التالي : ماذا سيتوجب علينا فعله في **المستقبل** ازاء الحاضر الاوروبي الراهن الذي سيتحول حالئذ الى **ماضي** ، هل علينا ان نرفضه ، وهو الذي جعلنا منه منطلق المرحلة « الحضارية » بما في ذلك « العقليــة الاوروبية العصرية » ؟

أما الموقف الآخر فيكمن في عجزهم عن استقراء التراث العربي الاسلامي نفسه استقراء يهدف ، ضمن ما يهدف اليه ، الى اكتشاف حلقات مضيئة فيه تمنحهم :

١ ــ قدرة علــى مواجهــة الاعاصير الحضارية الوافــدة من الغرب (الاستعماري) .

٢ ــ مشروعية نظرية وتاريخية وتراثية امام اعين الجماهير العربية لطرح « جديد » عقلاني ومادي للثقافة في اطار الوطن العربي .

٣ ــ قدرة على التصدي للسلفيين النصيين الوثوقيين « الرجعيين ــ المحافظين » ، ومن خلفهم الاقطاع الاجتماعي والاقتصادي .

انهم اذن ، لم يدركوا أن التراث العربي الفكري والحضاري العام ــ كأي تراث آخر اكتسب بنيته ضمن علاقات اجتماعية طبقية وحضارية عامة ــ لا يشكل نسيجا متجانسا موحدا ، بل هو بناء حضاري متنــاقض ومتصارع انطلاقا من انه ينطوي في احشائه على اتجاهي التقدم والمحافظة .

ونحن اذا دققنا في المسألة ، نجد أن « نزعة المعاصرة » في منحاها التراثي العدمي انزلقت ، على نحو غير مباشر وغير واع ، في التصور اللاتاريخي واللاتراثي للحدث الاجتماعي في المجتمع العربي الوسيط وما بعده كما انزلقت فيه « السلفية الدينية النصية » . فكلتاهما ، كل على طريقتها وكل بنتائجها النظرية والسياسية والاجتماعية والقومية المختلفة ، ترى في التراث العربي الفكـــري كتلة واحدة ذات ابعــاد متماثلــة :

فهنالك ثلاث حالات يمكن أن تلجــأ اليها « النزعــة السلفيــــة » في منحاها الديني الوثوقي (الماضوي) ، محاولة توظيفها في تحقيق طموحها فى تزوير وتسطيح الفكر العربي في صيغتيه، التاريخية والتراثية. وهي اذ تفعل ذلك لا تصر مسبقا على استنفاد هذه الحالات دفعة واحدة او منفردة ، وانمــا تبعا للمناسبات والظروف المحيطة بــ « العدو » التي تحدد قوتــه أو ضعفه، قدرتــه على الهجوم او قصوره عن ذلــك .

الامكانية الاولى تنطلق من اعتراف تلك النزعة بوجود عناصر هرطقيــة ومادية في ذلك الفكر ، بهدف ادانتها والطعن بها وتأليب الناس ضدها ، معتبرة اياها **دخيلة مستوردة** ، اي لا يوجد بينها وبين ذلك الفكر علاقة **داخلية** . فهي، حسب ذلك ، اما من مصدر فارسي او يوناني او هندي او اي مصدر اخر ، ما عدا المصدر العربي الاسلامي نفسه . وحتى ممثلو تلك العناصر الهرطقية والمادية يجردون في هذه الحال من كونهم عربا او مسلمين او ، في الحـــالات الضرورية ، من كونهم ينتمون الى الحضارة العربية الاسلامية . ونذكر هنــا فقط بالمعارك التي دارت حول « أصل ابن رشد » ، هل هو عربي ام بربري، مسلم ام صابىء ؟ ولكن السلفية المشار اليها تلجأ في الحالة الثانية الى موقف اخر ينطلق من ان امثال ابن رشد هم عرب ومسلمون ، ولكن ذلك يتم بعــد

أن يكونوا قد انتزعوا من جلودهم ، اي بعد ان يكون قد صنع منهم « احسن خلف لاحسن سلف » ، وذلك عبر عملية تزييف شاملة لواقع الحال في سياقيه ، التاريخي والتراثي .

على هذا الطريق تغدو العودة الكاملة غير المتحفظة الى ذلك التراث « المتجانس الذهبي » ، الخطوة المنطقية الطبيعية لخلق تصور موحد عن علاقات اجتماعية وفكرية واخلاقية في الوطن العربي يطابق التصور الذي طرحه الاسلاف عن هذه العلاقات .

أما الحالة الثالثة التي يمكن ان تلجأ اليها « السلفية » تلك ، فانها تكمن في الاعتراف بوجود الجانب الهرطقي والمادي من الفكر العربي ، ولكن بعد أن تكون قد حولته الى حفنة من الظواهر المنعزلة التافهة التي لم تستطع ممارسة اي تأثير عميق في المجتمع العربي الوسيط ، وكذلك لن تستطيع ممارسته في المجتمع العربي المعاصر ، بغض النظر عن المرحلة العربية المظلمة التي امتدت من القرن الرابع عشر حتى القرن التاسع عشر .

هكذا اذن يصبح مشروعا وضروريا ان نرفض وندين باسم التاريخ والتراث العربي ليس « الثورة » على الماضي والحاضر فحسب ، وانما كذلك تلك المحاولات للهزء بـ « الاصلاح » الديني ، الذي « ابتدعه » أناس « موتورون » ليس لهم علاقة بالدين ، أناس مارقون « وسوس » لهم بها الشيطان والاجنبي (١) . ذلك لان الخروج عن «المألوف» ، المنطلق من مبادىء « الفطرة » ، والتصدي له ، يعنيان قطعا ودون تردد خروجا عن مبادىء السلف الصالح وعليها .

كذلك « نزعة المعاصرة » كانت ، في رفضها للتراث العربي الاسلامي ، قد انطلقت من أنه متجانس ، ذو نسيج واحد . والتجانس هذا يفهم هنا كواقع سلبي ، لا عقلاني لا حضاري ، رجعي . اذ توهم أصحاب تلك النزعة بأن

---

١ — هذا الموقف انزلق فيه ايضا بعض الباحثين في التاريخ والتراث الفكري العربي الاسلامي الذين انطلقوا ، في ذلك وعلى حد اعتقادهم ، من فكرة تحليل ذينك الواقعين الى عناصرهما الاصلية أولا ، دون ان يكونوا قادرين على الانتقال الى الخطوة الاخرى الهامة ، وهي التركيب ، ومن عدم القدرة على استكناه العلاقة الجدلية بين التاثير والتاثر . من هؤلاء عبد الرحمن بدوي الذي يرد الزندقة (بمعنى الهرطقة) على نحو ميكانيكي وكلي الى المذهب المانى الفارسي ، معتقدا بذلك ان المجتمع العربي الاسلامي ، من حيث هو كذلك ، لم يفرز مثل هذه الظاهرة (انظر : عبد الرحمن بدوي — من تاريخ الالحاد في الاسلام ، القاهرة ١٩٤٥ ، ص ٣٩) . وعلى صعيد التاريخ والتراث السياسي يعلن عبد العزيز الدوري بان الحركة القرمطية الثورية « جاءت لتحقيق سدس آمال فارس » (انظر « دراساته في العصور العباسية المتاخرة ») . ان هذا الموقف المنطلق من نزعة قومية متعصبة (شوفينية) ضيقة الافق ، يشكل في حقيقته امتهانا للتاريخ والتراث القومي العربي والانساني العالمي في جوانبهما التقدمية او المحرضة على التقدم . وهو ، مثله في ذلك مثل موقف عبد الرحمن بدوي السابق ، يلتقي ، من حيث الاساس والحصيلة ، مع النزعة السلفية الدينية الوثوقية وذات المنحى السياسي الرجعي تاريخيا وتراثيا .

التراث ذاك بمجموعه ما هو الا ترسانة ووكـر لفكر جمودي وثوقي رجعي انجزته مجموعة من الفرق والنحل المتواطئة مع النظام السياسي الاجتماعي وسدنته السياسيين . ولذلك فان القطعية الكاملة الحازمة مع هذا التراث تغدو امراً مشروعا وضروريا ، وذلك بسبب الحاجة الحضارية الى تكوين مجتمع عصري جديد مصنع ومعقلن (بورجوازي) ، ولا تربطه رابطـة بالتقاليد « المتخلفة » المتحدرة من ذلك التراث .

هكذا اذن واحد من أمرين : التراث **كلـه** ايجابي سام ، ينبغـي **العودة** الكاملة اليه ، بعد رفض العناصر « الدخيلة » عليه « والغريبة » عنه ، اي التي لا تشكـل بالاصل جزءا منه وهذا هو جماع القول لدى « السلفيـة النصية » الوثوقية ، أو : ان التراث **كلـه** سلبي متخلف ، ينبغي **رفضـه** قطعيا ، مع الاشارة الـى ان فيـه بعض العناصر الايجابية ، التي ربما تحدرت من مصادر أجنبية ، كاليونانية مثلا . وهنا تكمـن الكلمة الاخيرة لـ « نزعة المعاصرة » في منحاها التراثي العدمي .

ها هنا ربما يخطر للبعض الادعاء باكتشاف علاقة بين «نزعة المعاصرة» تلـك ونزعة أخرى سنتعرض لها لاحقا ، وهي « المركزيـة الاوروبية » العرقيـة .

ان مثل هذا الادعاء لا يقوم ، في راينا ، على الحقيقة ، لانه ليس مـن علاقـة داخلية بين تينك النزعتين ، وان التقيتا ، كما يبدو ، في النتيجة التي تتوصلان اليها . لماذا ؟ لان ظروف وملابسات نشوء وتبلور وتطور الواحـدة منهما يختلف **أصـلا** عما هو الحال لدى الاخرى .

فالاولـى « نزعة المعاصرة » نشأت ، وقد أشرنا الـى ذلك فيما سبق، نتيجة قصور ذاتي ايديولوجي (عدم تواجد منهجية تاريخية علمية) ، هذا القصور الذي اكتسب ابعاده وآفاقه في اطار التواطؤ الاستعماري الاقطاعي بجانبـه الثقافي الايديولوجي . اما الثانية ، « المركزية الاوروبية » ، فقد انطلقت ، من حيث الاساس ، من معاقل الغزو الاستعماري الغربي للشرق العربي هادفة بوضوح ووعي الى طمس الحقيقة التاريخية وتبرير الوصاية الاوروبية الاستعمارية « التحضيرية » عليه بوصفه متخلفا ودون المستوى الحضاري (وسوف نعود ثانية الـى هذه المسألة بشيء من التفصيل فـي سياق الحديث عن « المركزية الاوروبية ») .

يبقى أن نشير الى أن « نزعة المعاصرة » عموما هي على كل حال أقرب الى الرؤية الجدلية التاريخية التراثية منها الى الرؤية السلفية .

★ ★ ★

هذا يعني انها تمثل ، ضمن ما تمثله ، احد اشكال ازمة النمو التـي الحت على الوطن العربي في حينـه .

فالمطامح والآفاق التي طرحتها « نزعة المعاصرة » وأحاطت بها (اقامـة مجتمع على أساس قومي ، أي ليس على أساس الدين ، وعصري يأخـذ

بوسائل التقدم العلمي والصناعي) ، تلتقي من حيث النتيجة مع الرؤية الجدلية التاريخية التراثية .

هكذا ، وعلى ذلك النحو تبدو « نزعة المعاصرة » تيارا فكريا كان يمكنه، على الاقل في بعض المسائل التي طرحها، ان يتحول الى ظاهرة فكرية خصبة بمنعكسات اجتماعية اقتصادية وسياسية خصبة ، لو لم يستمر التواطؤ التاريخي الاقطاعي الاستعماري طويلا في جثومه على صدر الاقطار العربية على حساب الطبقة البورجوازية العربية الناشئة ولحساب الاستعمار الاقتصادي والعسكري والثقافي اولا ، والاقطاع الداخلي ثانيا، ذلك الاقطاع الذي لبس بالاصل لبوس البورجوازية واكتسب شخصيتها الهزيلة الهجينة ، محققا بذلك شخصية الاقطاع العقاري التجاري الوسيط .

ان عملية التداخل تلك في شخوص « المسرح » العربي الحديث ، التي اسهم في صياغة ملامحها الاستعمار الراسمالي الدخيل وكان حصيلتها نكوص الطبقة البورجوازية الاقطاعية عن حل المهمات الثورية المطروحة امامها ، كونت الخلفية الاجتماعية الاقتصادية والسياسية غير المباشرة للملامح والسمات التي اكتسبتها « نزعة المعاصرة » ، وكذلك « النزعة السلفية » ، بل أيضا « النزعة التحييدية » ، هذا اذا لم ننس النزعة «التلفيقية» ، التي ستشكل موضوع حديثنا في الفقرة التالية من هذا البحث.

★★★

هكذا مسك الخيط ، حتى الان ، من طرفيه : الماضي ملحة عليه « النزعة السلفية » ، وواصلة على هذا الطريق الى اللاتاريخية اللاتراثية (الماضوية) بكل تعنتها وانغلاقها ، والحاضر ملحة عليه « نزعة المعاصرة » العدمية ، وواصلة على هذا الطريق ايضا الى اللاتاريخية اللاتراثية (الحاضروية) . ولكن تينك النزعتين لم تبقيا على واحد من الطرفين ، أذ تحولا الى جيفة (في الحالة الاولى) ، والى هيكل عظمي اعجف (في الحالة الثانية) .

واذن فهنالك امكانية ثالثة للامساك بذلك الخيط الدقيق ، امكانية مسكه من الوسط ، ومن هنا نشأت « النزعة التلفيقية » .

الفصل الثالث

النزعة التلفيقية

حينما نصل الى الحديث عن « النزعة التلفيقية » ، نجد أنفسنا أمام ظاهرة نموذجية من ظواهر الفكر العربي الحديث على وجه الخصوص .

فاشكالية الموقف الفكري العربي ، ومن خلفها اشكالية الوضع الاجتماعي والاقتصادي والسياسي والقومي في اطار الوطن العربي ، عبرت عن نفسها ليس فقط من خلال النزعتين اللتين بحثنا فيهما ، وانما كذلك من خلال هذه النزعة التلفيقية (ونزعات أخرى كما سيمر معنا فيما بعد) .

وقد تضمنت هذه الاخيرة ، في موقفها وطابعها المتميز والمفصح عنه ، محاولة للف والدوران على التراث واللحظة المعاصرة في وقت واحد ، والوصول في نهاية المطاف الى « تركيب » هو في حقيقة الامر ليس أكثر من صيغة تعسفية تجميعية لكلا الواقعين المومى اليهما . فهي ، هذه النزعة التلفيقية ، برفضها لـ «النزعة السلفية» ولـ « نزعةالمعاصرة »، تعتقد أنها انتهت الى موقف سليم « عادل » من ذينك الطرفين ، موقف يؤاخي بينهما: لا هذا وحده ولا ذاك وحده ، وانما الوسط بينهما . والحصيلة هذه ، موقف الوسط ، أو موقف البين ــ بينية لا يشكل في ذاته **وحدة** ، وانما يسعى بشكل ما ، لان يخفف من **تنافر الطرفين المتنافرين المتناقضين والمتصارعين** في سياق الفهم التلفيقي (١) .

---

١ ــ يشير احمد فرج السنهوري في مقال له حول « التلفيق بين احكام المذاهب (الفقهية) » ، بان المعنى اللغوي لكلمة « تلفيق » هو : « ضم الاشياء والملاءمة بينها لتكون شيئا واحدا او لتسير على وتيرة واحدة » (مجلة الازهر ــ عدد خاص .. نفس المعطيات سابقا ، ص ٩٥٥) . والحقيقة ، ان هذا الكاتب ينطلق في فهمه لهذه المسالة ، من حيث الاساس ، من أن « الاسلام في الطريق الوسط ، طريق الحق والعدل والصدق » (محمود حب الله ، نفس المصدر السابق ، ص ٩٣٣) . ومع الاشارة الى ان نظرية او موقف « الوسط » هذا يجد في الفكر الارسطي احد مصادره الرئيسية ، لا يسعنا الا التأكيد على ان الحديث عن « التلفيق » لا يلتقي مع الحديث عن « التوحيد » ، كما يظهر من وجهة نظر السنهوري ، في هذه الحال يصح القول بـ « تجميع » ليس الا .

وقد أشرنا الى ان الخلفية الاجتماعية والاقتصادية والسياسية والقومية لذلك الموقف الوسطي « الانتقائي » كمنت في اشكالية وانسداد آفـــاق التطور أمام الطبقة الوليدة ، البورجوازية الاقطاعية العاجزة والخاضعـة وغير المستقلة . ان هذه الطبقة المبعثرة ، غير المتماسكة وغير المعبأة اجتماعيا واقتصاديا وسياسيا وفكريا وقوميا ، لم تكن بالاصل قادرة علــى اتخـــاذ موقف فكري موحد ومتجانس وحازم .

والسبب في ذلك يرجع الى انها لم تكن في يوم من الايام حصيلة نموها الداخلي فحسب ، بل كان كذلك العنصر الخارجي (الاستعمار) عامـــلا هامـــا في تكوينها .

ان تلك الطبقة التي أدينت بأن تبقى **دون** مستوى وعيها لـــ « ذاتها »، كانت وما تزال مصدر المأساة ، التي طرحها ، ضمن من طرحها ، التلفيقيون في الوطن العربي بأشكال متخلفة قاصرة مشوبة بطفولية حرنة جموحة ، ولكن جموحة الحصان الذي لا يملك من أمره شيئا ، طالما انه ملجوم الى صاحبه عبر « رسنه » .

لقد وجدت الطبقة البورجوازية الاقطاعية تلك نفسها وجها لوجه امـــام التيار الباهـــر للمنجزات الحضارية الغربية (الراسمالية) . بل من الادق ان نقول ، ان مواجهتها لهذه الاخيرة لم تكن مباشرة، ولم يكن ممكنا أن تكون كذلك. فلقد تعرفت الطبقة هذه على الجانب الدامي من تلك المنجزات: التدخل الاقتصادي المسلح ، وقمع الديمقراطية ، ومجابهة التصنيـــع والوحدة القومية ، ورفض الحقوق البسيطة للجماهير البائسة المضطهدة .

وهنا ينبغي القول ان الطغمة البورجوازية الاقطاعية العليا اندفعت في خدمة السيد الجديد لقاء حصولها على مكاسب استهلاكية درت عليها ثـــروة ماليـــة ، وظفتها اكثر الاحيان في مشاريع تجارية سريعة المردود وقصيرة المدى . اما الجموع الكبيرة من الشرائح البورجوازية الوسطى (ولا اضيف اليها البورجوازية الصغيرة المنتشرة بشكل واسع بامكاناتها الماديـــــة والثقافية الضحلة) ، فقد أتاح لها انصراف تلك الطغمة الى الشـــؤون التجارية الواسعة والسياسية أن تتحول ، بدرجة ملحوظة ، الى الحيـــاة الثقافية ، علـــى ضيقها .

هذا يعني أن الشرائح الوسطى من البورجوازية هي التي أتيح لهـــا ، بشكل رئيسي ، ان تكسب الصورة الايديولوجية الثقافية البورجوازية في الوطن العربي ملامحها الرئيسية العامة . هذا أولا . اما من ناحية اخرى، فانها هي التي كانت كذلك في الموقـــع الذي اتاح لها أن تلتقـــي بمنجـــزات الحضارة الاوروبية . فامكاناتها المادية كانت تسمح بتوجيه أبنائها باتجاه تحصيل العلم والدراسة في الداخل وفي مجموعة من البلدان الاوروبية .
بالطبع ، نحن حين نقول بذلك ، لا نكون قد وضعنا خطا حادا بـــين البورجوازية الوسطى والكبيرة المندغمة من حيث الاساس بالاقطاع . فهنالك من انصرف من أبناء هذه الاخيرة الى ذلك الاتجاه . وكثيرا مـــن

الاحيان كان هنالك أبناء متحدرون من اقطاعيين عملوا على استيعاب ما أمكنهم من أمور التقدم الحضاري المديني ، بما فيه التكوين الثقافي العام والموسع احيانا . ولكن بالرغم منذلك تبقى الشرائح الوسطى من الطبقة البورجوازية الاقطاعية الهجينة هي التي ارتادت ، من حيث الاساس وبشكل واسع نسبيا ، أبواب الثقافة والتعليم . **ها هنا** ، في اطار هذه الشرائح الوسطى ، نستطيع استشفاف واستقصاء الجذور العميقة لـ « النزعة التلفيقية » التراثية ، تلك التي جسدت مطامح المجتمع الجديد في تقدم اجتماعي وعلمي ، وعكست في نفس الآن حدود هذه المطامح : نقل ميكانيكي لبعض مظاهر الحضارة الاوروبية التقنية العلمية والعقلية ، وفهم تعسفي تبسيطي لقضايا التراث الفكري العربي .

وباختزال أكثر ، نرى أنه من الضروري ، لكي نستوعب المشكلة الاساسية في « النزعة التلفيقية » ، الكشف عن الموقف **الهجين** الذي اتخذته تلك الشرائح الطبقية من قضيتي « الاصالة » و « المعاصرة » . والحقيقة ، ان هذا الموقف كان ردا ورد فعل على « نزعة المعاصرة » في توجهها التراثي العدمي وعلى « النزعة السلفية » ، في آن . كما ان هاتين الاخيرتين تمثلان ردا ورد فعل على تلك وعلى بعضهما بعضا . هذا يشير الى أن كل واحدة من تلك النزعات تندرج ، في الاساس ، تحت اطار تلك النزعتين من حيث هما واحد موحد بمعنى معين ، هو انها تمثل موقفا أحادي الجانب .
من حيث هما واحد موحد بمعنى معين ، هو أنها تمثل موقفا احادي الجانب.

لقد رفضت « النزعة السلفية » رفضا قاطعا « نزعة المعاصرة » تلك، كما رفضت هذه الاخيرة النزعة الاولى بمثل ذلك الموقف القاطع . أما « التلفيقية » فانها ترفض كلتا النزعتين ، معتبرة انها هي التي تمثل الموقف الامثل ، انها ترفضهما معتقدة أنهما خطان متطرفان منحرفان عن الخط القويم ، الذي يأخذ من كل الاطراف والآراء شيئا ، او بالاحرى الذي يأخذ من الطرفين الرئيسيين ، التراث والغرب (الراسمالي) ، ما يكون منه وضعا « جديدا » يحتوي من كل القطبين فضائلهما .
وبتعبير آخر ، « النزعة التلفيقية » تعتقد بأنها تبقى متماسكة ومتوازنة حينما تضع قدما في الغرب الحضاري واخر في الماضي العربي . الا انها في هذا السلوك تفقد ، دون أن تدرك ، شخصيتها المتميزة .

★★★

ان « النزعة التلفيقية » في موقفها من التراث والتاريخ العربي ومن قضايا البحث النظري فيهما يمكن تقصيها في اتجاهين ، ربما يبدوان للوهلة الاولى متعارضين ، والامر هو فعلا كذلك ، ولكن تعارضهما هذا يظل في الحصيلة النهائية هامشيا ، غير جوهري ولا حاسم .
الاتجاه الاول يركز ، بقليل أو بكثير من الوضوح والوعي المنهجي ، على الحضارة الغربية (الراسمالية) بهدف النفاذ منه الى التراث العربي الفكري وربما كان من الادق ان نقول بأن هذا الاتجاه ، مثله مثل الاتجاه الثاني كما

سياتي معنا ، يجد في تلك الحضارة وهذا التراث منطلقين ضروريين ، ولكن غير متكافئين . انهما عكازتان يحتاجهما ممثلو « النزعة التلفيقية » احتياجا مبدئيا ، ولكن الادوار المتسمة بأهمية اكثر من غيرها ، تنتقل من موقع الى آخر .

وعلى هذا النحو يبدو منطقيا ومتسقا مع البنية الداخلية للنزعة التلفيقية، ان يرى الاتجاه الاول في الحضارة الغربية (الراسمالية) مرتكزا أكثر أساسية مما هو الحال بالنسبة الى الماضي (أي التاريخ) العربي .

هذا من طرف . اما من الطرف الاخر ، فان الاتجاه الثاني في « النزعة التلفيقية » يرى ذلك المرتكز مجسدا في الماضي العربي . فالعلاقة بين طرفي الحبل قائمة هنا كذلك ، ولكنها غير متكافئة ، اذ هي اميل الى التراث منها الى الحضارة الغربية تلك . بطبيعة الحال ، يمكن ان ينشأ عن ذلك وهم ، ذلك هو الميل الى الاعتقاد بأن هذا الاتجاه يرى في التراث منطلقا منهجيا موحدا متماسكا (وكذلك الامر فيما يخص الاتجاه الاول) . ان التوجه التلفيقي وليس المبدئي المتماسك داخليا ، هو ما يميز موقفي الاتجاهين .

هذا يتضمن القول بأن «النزعة الانتقائية» لا تعني هنا النظر الى الطرفين المنتقى منهما نظرة واحدة ، بل ان عنصر المفاضلة يفصح عن نفسه بشكل او بآخر ..

اما « التراث — الماضي » فانه يعني في نطاق الاتجاه الثاني « المنجزات الحضارية العربية » مرة او المنجزات الحضارية الدينية الاسلامية مرة اخرى او كلا الوجهين مرة ثالثة . وثمة ملاحظة أخرى هامة علينا ان نعللها في حينه بشكل مقنع ، وهي ان الاتجاه الاول صب في مصب الليبرالية ، التي كانت آنذاك — في فجر التكون البورجوازي الهجين انطلاقا من أواخر القرن الثامن عشر وفي مراحل لاحقة — شكلا متقدما نسبيا في اطار التحرك الايديولوجي الثقافي .



لقد انقضى عهد طويل على نشوء « النزعة التلفيقية » فخلفت وراءها مجموعة من الاسماء ، اللامعة والنكرة . ولا شك انه من الافضل التعرض لاصحا بهذه الاسماء او لمعظمهم لكي يتسنى لنا تكوين صورة وثقى عن تلك النزعة . بيد انه من الوارد كذلك أن نرسم المعالم الرئيسية لتلك الصورة عبر تناولنا شخصيتين نموذجيتين في تمثيلهما لتلك النزعة ، وهما زكي نجيب محمود وسيد قطب . وفي سياق ذلك سوف نسلط الضوء على موقف عبد الله العروي من قضايا التاريخ والتراث العربي ، لانه انتهى عبره الى نتائج رئيسية تتضمن ميلا تلفيقيا واضحا .

ان زكي نجيب محمود ، الذي يمثل الاتجاه الاول على نحو جاد ومعمق ، يطرح موقفه في كثير من الحرص على الوضوح النظري « العقلي » ، ولكن دون أن يكون قادرا على البقاء متماسكا حتى النهاية .

والحقيقة أنه ليس بامكان الباحث العثور عنده على موقف موحد متجانس . فالتناقض وعدم الاستقرار وفقدان التماسك المنطقي تطبع ذلك الموقف في معالمه الرئيسية ، حيث يستحيل الوصول الا الى نتائج تلفيقية من حيث الاساس .

ومن الجلي ان هذا الامر مرتبط أصلا باستحالة وصول « التلفيقية » الى فهم تاريخي علمي متماسك للماضي (التاريخ) وللحظة المعاصرة معا .

ان الموقف الذي اتخذته « نزعة المعاصرة » في منحاها السلفي العدمي و « النزعة السلفية » في منحاها الديني الوثوقي خصوصا من الماضي العربي الاسلامي ، ذلك الموقف الذي تجسد في صيغتين متقاطبتين ولكن مشتركتين كليا ومبدئيا في ان ذلك الماضي يشكل بنية واحدة متجانسة ، مما ادى الى رفضه كليا من قبل النزعة الاولى وتبنيه كليا من قبل النزعة الثانية ، أقول ان ذلك الامر بصيغتيه المشار اليهما ترى فيه « النزعة التلفيقية » موقفا متطرفا مكابرا يخالف قواعد التفكير والسلوك السليمين .

اما في راي هذه الاخيرة فان الماضي المشار اليه ليس خاليا من التناقض، وانه بالتالي ليس متجانسا. لكن ذلك التناقض، القائم بين الدين والعقل يتلاشى على ايديها حين تؤكد بأنه ليس جوهريا ، وانما هو شكلي ، عرضي ، وعلى صعيد المرحلة المعاصرة تبرز نفس المقولة : هنالك العلم المعاصر وهنالك الايمان . والتعارض بينهما شكلي ، أما من حيث المضمون فلا تعارض.

والواقع ان مهمة التوحيد بين ذينك الطرفين « المتعارضين » التي تتم عبر الصيغة « العصرية المتقدمة » ، وهي التوحيد بين الدين والعلم ، تكتسب على أيدي ممثلي « النزعة التلفيقية » موقفا وسطيا ، موقفا يلح على احداث أو ابداع تناغم وتوافق وتكامل بين العقل والدين ، والعلم والايمان ، والماضي ذاك والحضارة «المادية العقلانية» المعاصرة .واذ كان الامر كذلك يغدو هذا الموقف الوسطي هو « الذي نريد لابناء عصرنا ان يستخلصوه من تراثهم — شكلا لا مضمونا — وهو الا يجعلوا بين العقل والايمان تعارضا بل أن يجعلوا بينهما تعاونا على الوصول الى هدف واحد » (١) .

---

١ — زكي نجيب محمود : تجديد الفكر العربي ، بيروت ١٩٧١ ، ص ١٣٦ .

ويضيف زكي نجيب محمود مفصلا : « فماذا شئنا ان يكون لنا موقف نستمده من تراثنا ، فليكن هو موقف المعتزلة والاشاعرة معا ، فمن المعتزلة نأخذ طريقتهم العقلية ومن الاشاعرة نأخذ الوقوف بالعقل عند آخر من نستطيع بلوغه ، وبهذا نجعل الدين موكولا الى الايمان ، ونجعل العلم موكولا الى العقل ، دون ان نحاول امتداد اي من الطرفين ليتدخل في شؤون الاخر » (١) .

على هذا النحو تنظر « النزعة التلفيقية » الى التراث بعينين اثنتين ، لكل منهما ذات الحق الذي تملكه الثانية . والتراث نفسه يغدو ، على يد زكي نجيب محمود مسرحا تتعايش عليه متعارضات ومتناقضات هي في الاصل ، أي في منشئها ، ضد التعايش مع بعضها . وقد اكتسب هذا « الضد » في التاريخ العربي الاسلامي والعالمي الوسطوي ، الى جانب صور اخرى متعددة ، صورة صراع دموي وتصفية جسدية من قبل الطرفين .

فالمرحلة العظمى لازدهار المعتزلة فكرا وموقفا سياسيا ابان السلطة المأمونية ، كانت في نفس الوقت المرحلة العظمى للصراع مع الاشعرية النصية والتصدي لها . وكذلك المرحلة العظمى لازدهار الاشعرية ، التي بدات مع السلطة المتوكلية ، كانت مرحلة النكوص للفكر العقلاني المستنير عموما واضطهاد وملاحقة المعتزلة . فأي تعايش هنا بين المواقف المتعارضة والمتناقضة والمتصارعة ! وربما كان علينا أن نشير هنا الى ان « نظرية الكسب » التي قال بها الاشاعرة تبريرا لاتخاذ موقف وسطي تلفيقي من قضيتي « الجبرية » و « القدرية » ، لم تقف حائلا أمام ممثليها ومن خلفهم من ذوي السلطة الاجتماعية الاقتصادية والسياسية لاشعال حرب لا هوادة فيها ضد « القدريين » ، وفي طليعتهم المعتزلة .

ان « النزعة التلفيقية » هذه تشعر بعقدة الذنب تجاه الماضي العربي ، فهي تخشى أن تخسر احد عناصره ، ولذلك فانها تحاول ان تقيم جسورا بينها جميعا ، مهمتها هي ، على الاقل ، ان تجمع بينها . والحقيقة ، ان من وراء الرغبة في عدم الخسارة لاي من تلك العناصر ، ذلك الواقع الاجتماعي « المعاصر » العاجز والمبعثر داخليا والمرتطم بصخرة التدخل الاستعماري الاجنبي الخارجي المتواطىء مع القوى « التقليدية » العربية ، المتجسدة بركام من العلاقات الاجتماعية الاقطاعية المتبلدة .

والاحساس الاولي بعدائية الغازي الاجنبي ، يجعل التلفيقيين يتمسكون بماضيهم — ويقصدون به ماضيهم «الذهبي» — ، ولكن ليس كما يفعل السلفيون الدينيون الوثوقيون ، وانما ، بل بالدرجة الاولى ، بعيون مفتوحة منبهرة

---

١ — نفس المصدر والمعطيات السابقة .

ومتوهجة باتجاه الغرب ، ذلك الذي يصنع «المعجزات» العلمية والتكنولوجية.

ومن هنا فان الخطوة الثانية التي تقوم بها التلفيقية هي اصطناع « تعاون » وموائمة بين ذلك الخليط الانتقائي المنحدر من الفكر العربي — الاسلامي في سياقه التاريخي من جهة وبين الحضارة الراسمالية الغربية المعاصرة المستندة الى العلم والتكنولوجيا من جهة اخرى . وذلك على أساس من **الثنائية** بين العلم والقيم الدينية . اما السبب في ذلك فهو ان « العلم والقيم كلاهما — في اوروبا وأمريكا — ينبت من الارض ، كلاهما ينشد القوة والمنفعة ، وأما الثنائية المقترحة فتجعل العلم نباتا ينبثق من الارض وظواهرها ، وتجعل القيم غيثا ينزل من السماء ووحيها » . واذا تساءلنا حول موجبات ومبررات هذا التقسيم الثنائي ، فان زكي نجيب محمود يجيبنا ، متابعا : « العلم نسبي يتغير مع التقدم ، والقيم مطلقة تشخص اليها الابصار ، فهي ثابتة من حيث الاسس وان تغيرت من حيث التطبيق بتغير الظروف » (١) .

هكذا يتعين على الباحث العربي ، على الاقل منذ مائة وخمسين عاما ، ان يمد يدا الى الشرق ويدا أخرى الى الغرب ، محاولا عبر ذلك تركيب مزيج حضاري قادر على صياغة ثقافة عربية عصرية : من الماضي العربي نأخذ ثنائية العقل والدين ، ومن الغرب الحديث والمعاصر نأخذ العلم « الاجرائي » ، التكنولوجيا والصناعة وتطبيقاتها .

ان التلفيقية تظهر بآفاقها الضحلة وشخصيتها القلقة غير المتماسكة كذلك من خلال فهمها للتكنولوجيا والصناعة . فهي تنظر اليهما كما لو انهما مادة خام يمكن اخذهما وتبنيهما من قبل اي وضع اجتماعي ، كالذي يسود مثلا في الوطن العربي ، وذلك دون التوقف لحظة عند « الشخصية الذاتية » المتجسدة في تلك التكنولوجيا والصناعة ، أي عند ما تحتويه هاتان الاخيرتان من جهد انساني مادي وعقلي وعاطفي . اذ ان الآلة المنتجة ليست ، في حقيقة الامر ، مجموعة من المواد الخام فحسب ، وانما هي ، من حيث الاساس ، حصيلة تقدم عميق في البحث العلمي والعلاقات الاجتماعية — الاقتصادية ، كما أنها تجسد طريقة في التعامل العلمي العقلاني مع الطبيعة ، ورؤية مادية متقدمة ليس بينها ، من حيث الاساس ، وبين تلك الثنائية اي رباط . وسوف نشهد هذا الامر كذلك لدى بعض الانتقائيين ذوي المنحى التراثي الديني النصي (سيد قطب) (٢) .

---

١ — نفس المصدر السابق ، ص ٢٨٥ .

٢ — ان التخبط الفكري الانتقائي الذي يقع فيه زكي نجيب محمود ، هو في حقيقة الامر نموذج طبع جيلا كبيرا من مثقفي البورجوازية العربية الهجينة « الانتقائية » بطابعه الخاص . وربما عثرنا على احد الجوانب « المذهلة » لذلك النموذج ممثلا بما يقدمه حسن صعب في كتابه « تحديث العقل العربي — دراسات حول الثورة الثقافية اللازمة للتقدم العربي

على ذلك النحو يغدو مطلبا هجينا حينما ندعو الى الاخذ بالآلة والعلم (الاجرائي) من هناك وبالتكوين العقلي والديني والنفسي والعاطفي من هنا ، اذ أن هذه الآلة نفسها ، كحصيلة انتاجية ، تجسد تكوينا عقليا ونفسيا عاطفيا خاصا بها . فهي حصيلة جهد بشري يحمل مواصفات ذلك التكوين المعقد والمركب .

بل ، بمزيد من العمق والدقة في فهم وتمثل هذه المسألة تجدر الاشارة الى ان الآلة هي **بالاصل** حصيلة التوحيد بين المادة الخام والجهد الانساني ، باعتبار انها (أي الالة) جزء رئيسي متمم لـ « قوى الانتاج » الاجتماعية التي تتألف ، بالاضافة اليها ، من الانسان المنتج وموضوع الانتاج .وبطبيعة الحال ، قوى الانتاج تلك ، بما فيها الآلة الانتاجية (أداة انتاج) ، لا توجد الا في سياق نمط معين من العلاقات الانسانية (الاجتماعية) التي تبرز في صيغة معينة من الملكية للانتاج ومن التبادل والتوزيع الانتاجيين . أما عملية التوحيد تلك بين المادة الخام والجهد الانساني فانها لا تتم من خارج،

في العصر الحديث ، بيروت ١٩٦٩ » . فهو يستشهد (ص ٢١) بنص جاء في كتاب اصدرته الامم المتحدة عام ١٩٦٣ ، يعتبر فيه تطبيق العلم والتكنولوجيا « ... عملية اجتماعية قبل ان يكون عملية تكنيكية . (اذ ان التكنولوجيا الجديدة لا تعمل بذاتها) في سبيل التحسن الانساني . فلا بد ان تستخدم من قبل اناس يفهمونها ويريدون ويستطيعون ان يكيفوا انفسهم مع التغيرات السلوكية التي تستلزمها ... ولذلك فان التغير التكنولوجي يستلزم ثورة ثقافية ») . انه اذ يستشهد بذلك بحق ، ويدعو اليه بقوة ، يجد نفسه عاجزا عن ان يطبقه على المسائل المحسوسة الملحة المطروحة في نطاق الوطن العربي : « واذا كان الوحي طريقنا والالهام منهجنا لعالم ما بعد الطبيعة اي لله ، فان ما بينه وما بين عالم الطبيعة يقتضينا ان نعي وان نستوعب وان نضطلع مناهج المعرفة متكاملة ... وهذا الزم لنا في تقديرنا للنظرة الكلية للوجود التي يزودنا بها الدين ، والتي تنوء بها الفلسفة ، وتقصر دونها الايديولوجية ، ويعجز عنها العلم . (التشديد مني : ط. تيزيني) ولكن هذه النظرة تفقد معناها وتخلو من مغزاها ، اذا لم تتفاعل وتتحاور دائما بحرية خلاقة مع الفلسفة الايديولوجية والعلم » (ص ٩٨) .

واذا كانت الفلسفة والايديولوجية والعلم في موقع العجز عن النظرة الكلية للوجود ، فانه يصبح من اليسير التأكيد بان المشكلة القيمية « هي مشكلة التوفيق بين التجديد الفكري والحياتي اي التجديد القيمي الانمائي وبين التدويم القيمي الذي تنطوي عليه طبيعة الاسلام اي طبيعة اي دين يعتبر انه ولي القيم لانه ولي الحقيقة (التشديد مني : ط. تيزيني) (ص ٨٦) . بكلمة اخرى ، المسألة تكمن في التوفيق البراجماتي (النفعي) بين الحقيقة الكلية المطلقة الثابتة ومجموعة الحقائق العلمية التجريبية المتغيرة . ولكن كيف نصل الى التوفيق بين هذين العالمين البعيدين عن التجانس ، ها هنا يجيبنا حسن صعب بان ذلك يتم من خلال « الانتصار على الذات (الذي) هو في السمو بالذات الالهية الحقيقة فوق الذات التاريخية » (ص ٩٦) . هكذا تبدو المسألة عارية : التوفيق بين طرفين غير متكافئين ، الدين والعلم ، الحقيقة الثابتة المطلقة والحقيقة المتغيرة .

وان بدت في المجتمعات البورجوازية المتقدمة محاطة بقسرية شاملة كثيرا او قليـــلا ، تلك القسرية التي تفسر لنا في الحقيقة ظاهرة الاغتراب .
(Alienation) Entfremdung

ان عملية الصيرورة من المادة **الخام** الى المادة **المؤنسنة** ، أي تحولها الى « موضوع » ، تجسد علاقة عميقة بين الانسان ، الذات الفاعلة ، وبـــين ذلك الموضوع ، علاقة يحكمها منطق داخلي ذو أبعاد اجتماعية اقتصاديـــة وسياسية وثقافية وجمالية وعاطفية .

كل ذلك يظهر الاشكالية الاجتماعية العملية والنظرية المعرفية لـ «النزعة التلفيقية» في اتجاهها نحو توفيق هجين بين الاخذ بمنجزات الحضـــارة الغربية ، سواء أكان ذلك الرأسمالية أو الاشتراكية (١) من طرف ، وبين احياء التراث العربي على ذلك النحو الثنائي (الشطر الروحاني والشطــر المادي) من طرف آخر .

★★★

في هذا المفترق من الطرق ، او لنقل في هذا المأزق المسدود الافق نجد « النزعة التلفيقية » تنسحب من موقعها ذاك ، لتنحو نحوين آخرين يؤديان بها الـــى مواقـــع المثالية الموضوعية اللاهوتية أولا ، والى «نزعة المعاصرة» في اتجاهها التراثي العدمي ثانيا .

اما كيف يتم ذلك وضمن اية تخريجات ، فان زكي نجيب محمود يرينا اياه :

١ ــ « وأما نحن ، فأحسب أننا أميل بفكرنا الى الثنائية ــ كما ذكرت ــ غير أنها ثنائية لا تسوي بين الشطرين ، بل تجعل للشطـــر الروحانـــي الاولوية على الشطـــر المادي ، فهو الذي أوجده ، وهو الذي يسيره ، وهو الذي يحدد له الاهداف » (٢) .

ها هنا يقوم زكي نجيب محمود ، بصفته ممثلا للتلفيقية ، بتنازل لصالح احد طرفي العلاقة الثنائية ، وهو بالضبط الطرف الذي يتعارض مع المنطق الداخلي العقلي والعاطفي والعلمي لصيرورة المادة الخام الى موضـــوع

---

١ ــ التمييز بين هذين النظامين الاجتماعيين في اطار هذه المسالة ، لم تنتبه اليه « النزعـــة التلفيقية » ، بل هي غير قادرة على ذلك بشكل واضح وحازم اجتماعيا ونظريا معرفيا ، هذا بالرغم من أنه ، أي ذلك التمييز ، في حال تصعيدنا للعلاقة بين الالة والانسان واكتشافنا لجوانب أخرى هامة لها ، ذو دلالة خاصة وبارزة وضرورية .

٢ ــ زكي نجيب محمود : نفس المصدر المعطى سابقا ، ص ٢٧٥ .

انساني حضاري . لماذا ؟ لان محمود يرى « ان ... تفردنا الثقافي (١) (ينحصر) في تلك الجوانب التي تميز الشعوب وهي التي في الوقت نفسه ليست مقياس التقدم الحضاري ...، واعني بها جوانب العقيدة والفن وبعض تقاليد الحياة التي لا تتنافى مع الحركة العلمية بكل فروعها » (٢) .

هكذا يسحب الكاتب خطا فاصلا بين « الاصالة » و « المعاصرة » .

الاولى (الاصالة) تنتهي دائرة وجودها وتأثيرها عند تيار التقدم الحضاري ، فكأنما هي جلمود من العقائدتمنحه من المناعة المطلقة ما يجعله عازلا تجاه أي تأثير « جديد » . وهنا تستبين لنا بصخب زاوية أساسية من مدار « النزعة التلفيقية » ، كنا قد أشرنا اليها ، وهي لا تاريخيتها ، ولا تراثيتها الميتافيزيقية : ان الاصالة العربية تكمن في المحافظة على تلك العقائد ، وفي وضعها في مكان مع « التقدم الحضاري » ، بحيث تظل هي هي ، « دون » أن تكون عائقا على طريق هذا التقدم (٣) .

ولكن كيف لا تكون مثل تلك العقائد ، التي لا تخضع لقانون التطور ، عائقا على ذلك الطريق ، وكيف لنا أن نحفظ التوازن بينها وبين متطلبات ذلك القانون ؟

ان زكي نجيب محمود الذي يطرح نفسه في كتاباته على أنه « وضعي » من الناحية الفلسفية ، وانه بالتالي ضد التعميم الميتافيزيقي الفج ، ينطلق هو نفسه من مثل هذا الاخير ، حينما يتصدى لمسألة العلاقة بين الـ « نحن » و « الغير » ، بين « الاصالة » و « المعاصرة » . فالعقائد ، التي تمثل عنده عنصر تفردنا الثقافي ، هي واقع مطلق ، ذلك لانها تنطلق من عالم ميتافيزيقي غير مقيد بأي شرط وجودي (انطولوجي) أو معرفي (فوق الزمان وفوق المكان) . ومن هنا يصبح من السهل على

---

١ — اي « اصالتنا » .

٢ — زكي نجيب محمود : الحضارة وقضية التقدم والتخلف ، بحث قدمه الكاتب الى « ندوة أزمة التطور الحضاري في الوطن العربي — الكويت — ٧ — ١٢ ابريل ١٩٧٤ » .

٣ — في كتابه الجديد يرفض زكي نجيب محمود هذا الرأي ، مؤكدا على انه « اذا اراد الخلف — الذي هو نحن العرب في عصرنا القائم — ان يجيء امتدادا للسلف ، فلن يكون ذلك الا عن طريق الجانب العاقل من حياة السلف » (المعقول واللامعقول في تراثنا الفكري — بيروت ، بدون تاريخ اصدار) . لا شك أن هذا الموقف الجديد لا يمكن فهمه الا اذا أخذنا بعين الاعتبار خصائص « النزعة التلفيقية » الاساسية التي هي عدم الاستقرار والفوضى الفكرية والاضطراب المنهجي .

زكي نجيب محمود أن يتحدث عن « الانسان العربي على اطلاق » (1) ، ذلك الذي يحتاج ، بدوره وطبقا لذلك السياق الفكري ، عقائد «على اطلاقها » .

ولكي تكتمل الصورة التلفيقية بأحد أشكالها — مع الابقاء على قدر كبير من الوعي بها من قبل أصحابها — ، يقودنا الكاتب الى جماع القول : « وبهذا نتيح لانفسنا ان نتحضر بحضارة العصر في أخص خصائصها ، كما نتيح لها في الوقت نفسه ان تحتفظ بما يميزها عن سواها » (٢) .

ولكن بعد ذلك كله ، يبقى هاما أن نستعيد موقف زكي نجيب محمود بخصوص تفضيله الشطر الروحاني على الشطر المادي في ثنائيته بين التراث الاصيل (المتفرد) والحضارة الغربية . فهو هنا ، مع أخذنا كل ما سبق بعين الاعتبار ، يلتقي التقاءا بينا وعلى نحو مذهل مع السلفية الدينية الوثوقية . فكلاهما ، كل على طريقته الخاصة ،يحط من قيمة الجانب العقلي المتنور — الهرطقي — من التاريخ والتراث العربي، اذ كلاهما ينطلق من ان مكونات « تفردنا » و « اصالتنا » لا تتحدد بالدرجةالاولى بهذا الجانب العقلي ، بل بجوانب العقيدة التي « ليست مقياس التقدم الحضاري » . بل ان « النزعة السلفية » تخطو خطوة اخرى في ذلك الاتجاه حينما تعلن أن هذا الجانب العقلي دخيل على الحياة (العربية) الاسلامية ، اي انه واحد من التيارات الفكرية التي دخلت الحضارة العربية الوسيطية متحدرة من مصدر يوناني أو فارسي او هندي الخ ..، وعلى ذلك فانه لا يدخل في مكونات ذلك « التفرد » وتلك « الاصالة » .

٢ — أما النحو الثاني ، الذي تختطه « النزعة التلفيقية » متجهة نحو « نزعة المعاصرة » ، فيقدم لنا معالمه زكي نجيب محمود من خلال محاولته استخراج واستنباط معادلة « معتدلة » تحدد علاقة الماضي الثقافي القومي بالثقافة الجديدة المعاصرة : « وتسألني : وماذا نحن صانعون بآدابنا وفنوننا ومعارفنا التقليدية كلها ، والتي كانت تحتكر عندنا اسم « الثقافة » ؟ فأجيبك بأنها مادة للتسلية في ساعات الفراغ ، ولم أعد أقول — كما قلت مرارا مقلدا هيوم وجاريا مجراه — لم أعد أقول انها خليقة بأن

---

١ — زكي نجيب محمود : موقفنا نحن العرب من المذاهب الفلسفية المعاصرة ، مجلة العربي ، الكويت ، العدد ١٦٥ ، ١٩٧٢ .

٢ — زكي نجيب محمود : الحضارة ... ، نفس المعطيات السابقة .

يقذف بها في النار . وحسبي هذا القدر من الاعتدال ، ابتغاء الوصل بين جديد وقديم » (١) .

وزكي نجيب محمود ، الذي يتنقل من موقف الى آخر بوتيرة زئبقية ، غير عابىء بما يحدثه ذلك من خرق لقواعد التفكير المنطقي المتماسك بالحد الادنى ، ان زكي نجيب محمود هذا يحدد نظرته الى التراث بوضوح اكثر ، حينما يربط بينه وبين موقف اجتماعي طبقي يتيح لنا القول بأن الكاتب ، في آرائه التراثية النظرية والاجتماعية السياسية العامة ، يمتح من مصادر الفكر الارستوقراطي **الاقطاعي** البورجوازي الهجين والعنجهي بصورة تستثير ابتسامة ساخرة او حقدا طبقيا . فهو يقرر أن « جماهيرنا دراويش بالوراثة ، فاذا عقل بعضهم كان ذلك قبسا دخيلا على طبع اصيل (٢) » . وقبل ان ندع زكي نجيب محمود يفسر لنا السبب فيذلك ، علينا ان نشير الى امر ذي شأن كبير في تفهم آراء الكاتب تلك ، وهو أننا حينما نطلق عليها نعت الليبرالية ، فأنه يتوجب علينا أن نضع هذا الاخير ضمن **حدوده** الاجتماعية والفكرية . فليبرالية محمود ، مفهومة في سياقها من الابعاد التاريخية الاجتماعية والنظرية الثقافية للتواطؤ التاريخي الاقطاعي الامبريالي ، تفقد الكثير من قيمتها واهميتها . ذلك لانها طرحت نفسها مشوبة ،بل ممتزجة الى درجة ملحوظة بموقف اجتماعي طبقي نخبوي (اقطاعي) . وهذا ما يسمح لنا بالقاء ضوء ساطع على **هجانة** تلك الليبرالية : فجذورها تغوص في قاع التراتب الاقطاعي الهرمي ، أما فروعها فتلامس آفاق « المساواة » البورجوازية دون أن تتلاحم بها . ويمكننا أن نعمم هذا الحكم ، في الخط الرئيسي ، على معظم اولئك الذين نحوا نحوا ليبراليا في الفكر كما في السياسة . وليس في هذا ، ولا شك ، ما يدعو الى الدهشة ، لانه يستجيب بالاصل لواقع الحال استجابة ظلت في كل الحالات قاصرة عن تحقيق حد عميق من المستوى التنظيري .

ان نكوص الطبقة البورجوازية العربية عن تحقيق المسائل الثورية الاساسية (البورجوازية) ، خلق مجموعة من الارتكاسات الايديولوجية النظرية التي انعكست، على نحو **مباشر** في الموقف التراثي لاولئك الليبراليين ، ومنهم زكي نجيب محمود .

والان ، اذا تساءلنا عن السبب الحقيقي لكون « جماهيرنا دراويش بالوراثة » ، نجد محمود يحدد لنا ذلك في أن « جماهيرنا » (هذه) منذ الازل — أزل التاريخ المدون — مفتونة بالغيب دون الشهادة ، بالباطن دون الظاهر (٣) .. » .

وهكذا على حين غرة نجد « النزعة التلفيقية » تندغم ، على يدي زكي نجيب محمود ، بـ « نزعة المعاصرة » ، في منحاها التراثي العدمي ، تلك

---

١ — زكي نجيب محمود : تجديد الفكر العربي — نفس المعطيات السابقة ، ص ٢٤١ .
٢ — نفس المصدر السابق ، ص ١٦٣ .
٣— نفس المصدر السابق ، ص ١٦٣ .

التي كانت قد برزت في حينه في بعض كتابات اسماعيل مظهر على نحو مثير وذي دلالة هامة . فمعارضة التراث (ويفهم هنا بأنه الاصالة) بالمعاصرة تكتسب هنا صيغة **نظرية واجتماعية طبقية** حازمة وجازمة : ان التـــراث يصبح مرادفا للاعقلانية والدروشة ، أما المعاصرة فتصبح مرادفة للعقلانية والعلمية المستعارتين من ثقافة خارجية . لماذا هذا الامر وما هـــي عناصره ومبرراته وآفاقه ؟ الاجابة الان لدى محمـــود بلبوســـه الجديدة ، لبوس المعاصرة التراثية العدمية : « اجتاحت جماهير الناس موجات من اللاعقلانية مغروزة في طبائعها كألوان جلودها » (١) . ولذلك فالصورة تتميز بما يلي : **هنالك** « دروشة تعجب الجماهير العريضة ، يقابلها **عقل مستعار** (خـط التشديد مني : ط. تيزيني) من ثقافة أخرى ، تستخدمه الصفوة القليلـــة لتقاوم به دروشة الكثرة الغالبة » (٢) ، اي اللاعقلانية « الفطرية » لهذه الكثرة (٣) : والذي يبعث على الدهشة ان يكون لدى زكي نجيب محمود ، بعد ما أدان على هذا النحو القطعي تراث « الدروشة » اللاعقلاني الفطري واشاد بثقافة الصفوة وعقلها المستعار ، **رمق** وشجاعة ذاتية ليتكلم عـــن « وصل بين جديد وقديـــم » ، يسفر عن جذوره التـــي لا يستطيع القفـــز فوقها : الانتقائية القلقة بين هذا وذاك ، دون ان تستقر على موقف ، لا على « الاصالة » ولا على «المعاصرة» ولا على الخلط التعسفي المسطح بينهما .

ان اللاتاريخية واللاتراثيةوالليبرالية الارستوقراطية **(الاقطاعية**البورجوازية **الهجينة**) تحيطان بالتلفيقية هذه احاطة السوار بالمعصم . ولا شك ان هذا الامر يمكن ان يتحول بسهولة الى احجية ووهـــم ، اذا بتـــر من خلفيتـــه الاجتماعية والتاريخية . فالبحث عن الحقيقة انطلاقا من موقع غير متميـــز وغير متماسك ، يؤدي على يد التلفيقية الى نتائج غير متميزة وغير متماسكة وقلقـــــة .

أين تلك الطبقة الاجتماعية التي كان بمقدورهـــا أن تطـــرح شخصيتها المستقلة اقتصاديا واجتماعيا وايديولوجيا ؟ انها لم توجد في التاريخ العربي الحديث . واذ انتفى وجود تلك الشخصية لديها ، فقد أصبح واردا ومفهوما أن يغيب ، وأن كان على نحو معقد متوسط ، ذلك الموقف الايديولوجـــي المتماسك والحازم مع نفسه ومع الواقع الموضوعي .



والآن لا يسعنا الا ان نصوب انظارنا باتجاه تلك التأثيرات الفكرية الاجنبية

---

١ ــ نفس المصدر السابق ، ص ١٦٣ .

٢ ــ نفس المصدر السابق ص ، ١٦٥ .

٣ ــ ان عدم الاستقرار والفوضى الفكرية والاضطراب المنهجي التي تتسم بهـا « النزعـــة التلفيقية » عموما كما رأينا ، هي التي تتيح لنا مرة اخرى فهم الموقف الجديد الذي اتى به زكي نجيب محمود في كتابه الجديد « المعقول واللامعقول في تراثنا الفكري » . فهو هنا يعود عن رأيه في « العقل المستعار » في نطاق التراث العربي الفكري ، كما رأينا فوق ، معتبرا هذا العقل في هذا التراث جزءا اصيلا من هذا الاخير : « واحسبنا احرارا اذا اخترنا الا نقبل من تراثهم (اسلافنا العرب) الا المعقول وحده » ،ص ٤٦٤ ، نفس المعطيات السابقة.

التي انعكست في « تلفيقية » محمود ، اذ ان هذا الاخير ومثقفين آخرين أقدموا على قراءة أو دراسة هذا الجانب أو ذاك من التاريخ العربي الفكري معبئين بمجموعة من التأثيرات الفكرية الاوروبية (الرأسمالية خصوصا) .

ولم ينحصر الامر في نطاق قراءة أو دراسة تلك الجوانب بل تعداه الى تقديم « مشاريع » حول صورة الراهن والمستقبل في الوطن العربي ، مما أدى الى تعقيد الصورة الهجينة حول التاريخ والتراث العربي في أذهان هؤلاء ، والى جعلها أكثر اهتزازا وقلقا . وهكذا شهدنا مثلا عبد الرحمن بدوي في « شخصيات قلقة في الاسلام » وزكي نجيب محمود في « تجديد الفكر العربي » . فالاول منهما ينطلق من الفلسفة الوجودية ، أما الثاني فمن الفلسفة الوضعية .

ولا شك أن هذا الامر (اي رؤية التراث « عبر » احدى الفلسفات البورجوازية) يشكل ظاهرة جديرة بالانتباه والتقصي . فوعي الطبقة البورجوازية الاقطاعية الهجينة في الوطن العربي قد تحدد ، على نحو ما اثرناه سابق ، من داخلها كما من خارجها في وقت واحد .

ومن البين أن ليس في المسألة غرابة ، اذ أن « استعارة » وعي فلسفي متقدم في اطار الطبقات البورجوازية الاوروبية (الفرنسية والانكليزية والالمانية بشكل خاص) ومحاولة جعله جزءا من الوعي الطبقي الذاتي للطبقة البورجوازية العربية المتخلفة (في مصر وسوريا والعراق خصوصا) ، أمر وارد ومشروع ، **ولكن** بعد ان يكون ذلك الوعي قد طوع ، ضمن حركة عفوية بشكل رئيسي وبهذا المستوى أو بذاك ، لواقع وآفاق الطبقة الجديدة . هذا يظهر ان تلك الاستعارة الايديولوجية لا يمكنها ، مهما أوغلت في مباشرتها وميكانيكيتها ، الا أن تمر **عبر** موقفها الايديولوجي هي نفسها بهذه الصيغة او بتلك .

أما السبب في ذلك ، فهو أن كلتا الطبقتين تشتركان في أمر أساسي عام، ذلك هو وضعهما المأساوي الفاجع . فالاولى منهما تحاط وتجابه بآفاق مسدودة في مرحلة طفيلية النظام الراسمالي **الامبريالي** . وكذلك الطبقة الثانية تجد نفسها في مثل ذلك الوضع من انسداد الآفاق ، ولكن في مرحلة فشل الثورة على ايديها .

لقد استنفدت الطبقة البورجوازية الاوروبية آفاق تطورها التقدمي بعد أن حققت مهماتها الرئيسية في مرحلة صعودها وفي مراحل لاحقة (١) . أما

---

١ — في الحقيقة ، ينبغي التمييز هنا بين مرحلتين رئيسيتين في نظرة هذه الطبقة الى «التراث» تراثها الاوروبي . فهناك مرحلة العقلانية والمادية والتفاؤل الاجتماعي العميق ، وفيها برز مفكروها ومثقفوها العظام محاربين شجعان ضد الجوانب الغيبية المعتقدية من التراث الاوروبي ، وخصوصا ضد المبدأ الديني التبريري « الفلسفة خادمة الدين » . ولكن لم يكن بمقدور اولئك ، بطبيعة الحال ، ان يصلوا الى موقف علمي دقيق وحازم من ذلك التراث . فكانوا يخلطون ، باشكال مختلفة ، بين عناصره المتآلفة والمتعارضة . اي

بالنسبة الى الطبقة البورجوازية العربية ، التي نشأت واكتسبت « شخصيتها » تحت وطأة التواطؤ التاريخي الاستعماري الاقطاعي ، فان الامر مختلف أصلا . فهي اذ نشأت ، كان عليها مرغمة ومن **حيث الاساس** ان تتحرك في دائرة من الهجانة الاقتصادية والاجتماعية والسياسية والقومية والايديولوجية . وبذلك ارتبط واقع الانسداد التاريخي أمامها بالمراحل الاولى من تكونها .

ذلك الامر يبرز لنا ، على نحو واضح ، أن مقولة « التطور والتقدم الاجتماعي » و « الصيرورة » في صيغتها العلمية المسيسة الحازمة لم تدخل الدائرة الايديولوجية لتلك الطبقة ، بل على العكس من ذلك ، كانت مقولات « الموقف التجريبي الاجرائي » المعادي ، على نحو بدائي جاهل ، لاي تعميم فلسفي ، و « العبثية اللاتاريخية » ، و « النفعية ذات المدى القصير المتقطع » ، قد كونت المتن الاساسي لتلك الدائرة . واذ تحدد موقفها وأفقها ضمن ذلك السياق التاريخي ، فانها تنهل من الذرائعية والوجودية والوضعية الحديثة الخ .. على طريقتها الساذجة ، لانها وجدت فيها جميعا عزاء ذاتيا وتبريرا ايديولوجيا لانسداد آفاقها . وهي لذلك ، أي

انهم لم يتمكنوا ، من حيث الاساس ، من تقديم تقويم علمي دقيق ، تاريخي جدلي مادي له . ولكن يبقى هاما جدا التأكيد على موقفهم النوري المجدد من ذلك التراث ، اذ هم الذين وضعوه في الموقع الذي جعله يسهم في التصدي لقيم العالم القديم (الاقطاعي) ، وفي تثبيت وتعميق القيم الجديدة (البورجوازية) . اما ممثلو هذا الموقف فانهم كثر ، منهم بيكون وديكارت وديدرو وغوته وفويرباخ وكانت وهيجل. ولكنهم لم يعمدوا ، بشكل عام وكما يظهر من نشاطهم الفكري ، الى رفضه كليا وعلى نحو قطعي .

في هذا السياق من المسالة نجد قسطنطين زريق على حق في تخطئة فؤاد زكريا في رايه « بأن الاوروبيين لم يخجلوا من اعلان رفضهم القاطع لتراث كامل ينتمي الى صميم ثقافتهم » ، سواء كان المقصود بهذا الاخير تراث ارسطو ، كما يفهم من ذلك زريق ، أو التراث الاوروبي بكامله (انظر : فؤاد زكريا — التخلف الفكري وابعاده الحضارية ، قسطنطين زريق — تعليق على بحث التخلف الفكري وابعاده الحضارية الذي كتبه الدكتور فؤاد زكريا . كلاهما ظهر في ندوة ازمة التطور الحضاري في الوطن العربي — الكويت ٦—١١ ابريل ١٩٧٤) .

اما المرحلة الثانية من موقف الطبقة البورجوازية الاوروبية المتقدمة الى « التراث » فانها تتسم باللاعقلانية واللامعقولية والريبية المناوئة للمادية الفلسفية والمنهج التاريخي . وهي بذلك تجد في الوهم ملاذا ، وبالتالي فان توجهها التاريخي تحيط به موجة قاتمة من التشاؤم . في هذه المرحلة تفقد تلك الطبقة المثل العليا التي طرحتها في مرحلة صعودها الاولى ، تلك المثل التي تغنت بالحرية والعقل والثورة والقدرة على حيازة العالم معرفيا وماديا .

اما ممثلو هذه المرحلة ، فهم موجودون في كل البلدان الراسمالية المتطورة مكتسبين تسميات متعددة مختلفة ، مثل الكانتيين الجدد والهيجليين الجدد والوضعيين الجدد والوجوديين الخ .. (انظر في سياق ذلك :
W. Heise — Aufbruch in die Illusion Berlin - 1964

تلك الفلسفات ، شكلت **وعي الازمة** المثالي الوهمي لـدى تلك الطبقة . (١)

ان تلك الفلسفات (الايديولوجيات) ، التي نشأت في سياق عملية تحول الايديولوجية البورجوازية الى مواقع الامبريالية وباعتبارها تعبيرا عن واقع انسداد الافق التاريخي امام هذه الاخيرة وعن ضرورة منحها مشروعية تاريخية ما في وقت فقدتها فيه بشكل أساسي ، أقول ، ان تلك الفلسفات ــ الايديولوجيات تتحول الى ترسانة ايديولوجية لمجتمع متخلف بائس قاصر شمولا وعمقا .

ان ذلك الذي أتينا عليه يستكشف لنا القاع العميق **لظاهرة** زكي نجيب محمود بصفته احد الوضعيين الجدد العرب ، الذين تعرضوا لمسائل التراث العربي بطريقة تلفيقية . اذ ان منطلقه التلفيقي هو الذي يجعله يتنقل من موقف الى اخر دوريا ، دون الركون الى واحد منهما ودون توازن وتماسك .

حالئذ وانسياقا مع مقتضيات ذلك المنطلق ، **يمسخ** قراره الى شبح هزيل شاحب من مطامح الطبقة البورجوازية العربية : « هذا التراث (العربي) كله بالنسبة الى عصرنا قد فقد مكانته ، لانه يدور اساسا على محور العلاقة بين الانسان والله ، على حين ان ما نلتمسه اليوم في لهفة مؤرقة هو محور تدور عليه العلاقة بين الانسان والانسان » (٢) :

١ ــ نعم ، ان ذلك الطموح نحو علاقة انسانية عقلانية بين الانسان والانسان (العربي) لم يستحوذ من تفكير وسلوك واحلام الطبقة تلك الا ما قد سمحت لها به التأثيرات الايديولوجية الخارجية (الغربية) ، خصوصا تلك

---

١ ــ يبدو انه من الضروري الاشارة هنا الى ان مجموعة الافكار التي طرحها شبلي شميل (١٨٥٠ ــ ١٩١٧) ، وربما كذلك ــ بحدود ــ فرح أنطون (١٨٧٢ ــ ١٩٢٢) وآخرون من قبله ومن بعده ، حول التطور البيولوجي الانساني ــ دون أن يشمل ذلك التطور الاجتماعي ــ ، لا تشكل في حقيقة الامر قاعدة عامة ورئيسية ، بل انها لم تكن اكثر من ظاهرة عارضة نشأت تحت تأثير الفكر العلمي الاوروبي ، والداروييني منه خصوصا . وقد قمع هذا الاخير وادين اشد القمع والادانة في مصر وسوريا واقطار عربية أخرى .

ان تلك الافكار لم تستطع أن تحتل حيزا ذا شأن في الفكر العربي في القرن التاسع عشر . وقد ظلت تسير ، اكثر ما يكون ، « فوق السطوح » (انظر كتاب فلسفة النشوء والارتقاء لشبلي شميل ، القاهرة ١٩١٠) .

لقد كان على الفكر العربي الحديث أن يتحرر ، ولو نسبيا ، من التصور الديني للخلق ، ولا نقول للتطور ، كي يحقق تقدما ملموسا على طريق طرح فكرة « التطور » الطبيعي والاجتماعي . ان غياب الطبقة البورجوازية الثورية عن واقع الوطن العربي ، الذي كان من وراء تلك الظاهرة ، هو نفسه الذي سيقدم ، على نحو غير مباشر ، المبررات لضرورة تجاوز تلك الطبقة الهجينة كخطوة اكيدة على طريق الوصول الى مفهوم التطور ذاك .

٢ ــ زكي نجيب محمود : تجديد الفكر الديني ــ نفس المعطيات السابقة ، ص ١١٠ .

التي انطلقت من مرحلة الصعود البورجوازي التقدمي والمراحل اللاحقة التي اتسمت بتعاظم الصراع بين الايديولوجية الامبريالية والايديولوجيات الاخرى المعارضة ، مادية كانت او مادية تاريخية جدلية او مثالية تاريخية او مثالية مستنيرة . ولذلك فان ما يلتمسه زكي نجيب محمود في لهفة مؤرقة لم ينشأ في اطار الطبقة البورجوازية العربية فحسب ، وانما هو كذلك اصداء عصور التنوير الاوروبي الخافتة ومظاهر التحرك الفكري المادي الميكانيكي والجدلي التاريخي الجدلي المثالي والعلمي الوضعي في المجتمع الراسمالي الامبريالي الحديث والمعاصر .

هذا يعني ، في حصيلة المقال ، انه لكي يتحقق طموح زكي نجيب محمود ذاك ، عليه ان يتجاوز المنطلق التلفيقي في الواقع الاجتماعي الطبقي العياني كما في الصورة الفكرية المجردة . وهذا يقتضي بالطبع منه ومن التلفيقيين ان يستبدلوا جلودهم بجلود اخرى تتيح لهم القدرة على ملامسة آفاق اخرى من المسألة اكثر تقدما وعمقا وتماسكا .

٢ ـ ان التراث الفكري العربي لم يتم **في مجموعه** على العلاقة بين الانسان والله ، وانما ـ وهذا عصي على فهم الانتقائية اللا تاريخي ـ انطوى **كذلك** ، وان لم يكن بنفس الاهمية والحجم ، على عناصر تجاوزت تلك العلاقة الى موقف ذي منحى (ميل) اسمي ـ مادي ـ . وقد اندحرت تلك العناصر مع اندحار الارهاصات الراسمالية التجارية المبكرة وهيمنة الاقطاع على مجمل مظاهر الحياة في المجتمع العربي الوسيط .

ان « النزعة التلفيقية » تظهر ، عبر المسائل التي اتينا عليها ، من حيث هي طموح عشوائي تكون تحت ضغوط الحضارة الاوروبية الحديثة (الراسمالية) الغازية ذات الملامح الليبرالية (في مراحلها الاولى) وكوابيس الصور « الصفراء » المتخلفة المتبلدة التي قدمها السلفيون الدينيون الوثوقيون عن التراث العربي الاسلامي ، انها طموح قلق ومشروع تاريخيا لايجاد ركيزة معاصرة و « أصيلة » معا وبشكل ما . ولكن هذه الركيزة المقترحة والتي انجزت على نحو « تلفيقي » ، ظلت تهزها الاعاصير الغربية المبهرة دون ان يكون لها دعم حقيقي على ذلك في التراث الخاص .

على أساس ذلك الوضع المركب ظل الطموح المومى اليه وهميا وغير فعال . فلقد اريد للوجود الذاتي ان يتحقق عبر القفز فوق الظل الذاتي ، ظل الواقع العربي الحديث والمعاصر بكل تجاعيده الخاصة ، وظل التاريخ العربي في امتداده التراثي . ومن هنا فليس من شك في ان « النزعة التلفيقية » مثلت وتمثل موقفا تراثيا معينا ، ولذلك فحين نقول بانها تقفزت فوق ظل التاريخ العربي في امتداده التراثي ، فانما نأخذ بعين الاعتبار ان ذلك الموقف حددت ابعاده وآفاقه ليس فقط من قبل ذلك الواقع العربي ، وانما كذلك ، وبدرجة اعظم ، على ايدي الغزاة حاملي الحضارة والاحتلال .

لقد كان الامر على ذلك النحو ، لان تلك النزعة اخذت بعين الاعتبار ، وان كان بصيغة تلفيقية هجينة ، جوانب عديدة من العلاقة بين « التراث »

و « المعاصرة » ، ما عدى الجانب الاكثر اهمية وحسمية ، وهو **الراهن** العربي في مقتضياته وموجباته وآفاقه الموضوعية والذاتية ، اي في حركته الداخليــة بكل اشكالاتها وتوقعاتها .

وسوف يستبين لنا لاحقا بوضوح اكثر ان ذلك « الراهن » يشكل ، من حيث الاساس ، المنطلق الحقيقي لاستيعاب وتعميــق العلاقة بــين التراث والاصالة والمعاصرة . ولكن يستبين لنا كذلك ان المنهجية القادرة على انجاز هذا الامر هي تلك التي ترفض دفعة واحدة ، وعبر وعي تاريخي تراثي علمي عميق بمسؤولية ما تفعله ، كل تلك النزعات اللاتاريخية (من السلفية ، الى المعاصرة في منحاها التراثي العدمي ، والتلفيقية، مرورا بالتحييدية ، فالمركزية الاوروبية اللتين سنتحدث عنهما لاحقا) لنقيم مكانها جميعا رؤية تأخذ التاريخ والتراث والراهن العربي في قانونية تحركهم الذاتي ، ملحة في سياق ذلك على ان العلاقة بين تلك الاطراف من جهة وبين الطموح نحو عصرية شاملة مــن جهة اخرى ، يحكمها اولا واخيرا قانون العلاقة بين « الداخل » و « الخارج »، حيث يبرز الاول منهما ـــ ويقصد به هذا الواقع العربي الراهن بمقتضياته وموجباته وآفاقه الاجتماعية والاقتصادية والايديولوجيــة النظرية والقوميــة والاخلاقية ـــ معيارا موضوعيا وذاتيا لاي مشروع او لاية فكرة نطرحها حول تبني واخذ منجزات علمية تقنية او نظرية اجتماعية وفلسفية من العالم المتقدم، ذلك الذي يمثل هنا « الخارج » ، ومن التاريخ العربي من حيث هو كذلك اولا وفي امتداده التراثي ثانيا ، بحيث يمثل « الداخل » و « الخارج » في آن واحد (أنظر حول ذلك بتفصيل القسم الثاني من هذه المقدمة) .

٣

ان التعقيد والتداخل والتشابك الذي واجهناه في اطار الاتجاه الاول من « النزعة التلفيقية » ، وهو الاتجاه الذي يكاد يقترب حتى المواقع الاكثر دنوا من « نزعة المعاصرة » في منحاها التراثي **العدمي ،** ربما لا نواجهه في الاتجاه الثاني من تلك النزعة ، وهو الذي يكاد ، كذلك ، يقترب بهذه الأخيرة حتى المواقع الاكثر دنوا من « النزعة السلفية » في منحاها **الديني الوثوقي** اكثر مما هو الامر في منحاها القومي .

فسيد قطب في كتابه « الاسلام ومشكلات الحضارة » ، يمنح تلك النزعة صيغة واضحة دقيقة ، حيث يؤكد أننا « نستهدف **اقامة مجتمع مكافىء من** النواحي الحضارية المادية ــ على الاقل ــ للمجتمع الحاضر . وفي الوقت ذاته له روح ووجهة وحقيقة المجتمع الاسلامي **الاول** (التأكيد مني : ط. تيزيني) ، الذي انشأه المنهج الرباني . باعتباره قمة سامقة في روحه ووجهته وحقيقته الايمانية وتصوره للحياة ، ولغاية الوجود الانساني ، ولمركز الانسان في هذا الكون ، ولخصائصه وحقوقه وواجباته ، وقمة سامقة في تناسقه وتماسكه » (١) .

ان سيد قطب يدرك ، في تأكيده هذا ، ضرورة ايجاد علاقة **ما** بين التراث الاصلي ــ الاسلام ــ من طرف وبين منجزات التقدم المعاصر من طرف اخر . ولكن معالم هذه العلاقة يحددها **انطلاقا** من احد طرفيها ، الذي هو ذلك التراث الاصلي . وبذلك تكون تلك العلاقة ، من حيث الاساس ، احادية التأثير والحسم . حينذاك لا يجد « منهجنا .. نفسه .. في مشكلة امام الصناعة والحضارة ... ان هذا المنهج لا يرفض الحضارة الصناعية ولا يجفل منها ، ولا يتنكر لها » . (٢)

والحقيقة ، ان المسألة تظهر هنا لسيد قطب **كما لو** أن تلك الحضارة الصناعية تمثل مجموعة من المواد **الخام ،** يمكن ان تؤخذ من قبل اية طبقة او أي مجتمع ، دون أن يكون هنالك ضرورة لاستكناه بنيتها الداخلية والخارجية . بتعبير اخر ، تلك الحضارة ينظر اليها مجردة من الجهد الذي بذل في سبيل خلقها والذي يتسم بأنه ذو جوانب متعددة ومتشعبة ، تقنية كانت أو عقلية أو نفسية عاطفية أو اخلاقية .

ها هنا ، في هذه الرؤية الضحلة للحضارة الصناعية ، يكمن الضلال الكبير المستحكم بـ « النزعة التلفيقية » ذات المنحى التراثي الديني : **أن نضع قدما**

---

١ ــ سيد قطب : الاسلام ومشكلات الحضارة ــ دون تحديد مكان وتاريخ الاصدار ، ص ١٦٨ ١٦٩ .

٢ ــ نفس المصدر السابق .

هنا وآخر هناك ، مع التأكيد على ان القدم الاول ، التراثي ، اكثـر أصالة ومبدئية وخلودا ، هذه هي الكلمة الاخيرة الحاسمة لتلك التلفيقية النغلة .

لم يدرك ، من مواقع تلك الرؤية ، أن الحضارة الصناعية هي نفسها تكثيف وتجسيد لقيم علمية وايديولوجية (طبقية) وعاطفية، او لاسلوب في فهم الحياة وصنعها . ولذلك كان ممكنا بالنسبة الى الرؤية التلفيقية هذه أن تضاف تلك الحضارة من القرنين التاسع عشر والعشرين في اوروبا (اية اوروبا هي هذه اجتماعيا واقتصاديا !) الى منظومة من التصورات الدينية المتحدرة من القرن السابع ومن مراحل اكثر قدما باعتبار عملية التأثير والتأثر الحضاريين ، لكـي نحصل في النهاية على مركـب « جديـد » يسمـى بـ « المنهج الاسلامـي للحياة » . (١)

وبعد أن يعلمنا سيد قطب « ان المحافظة على « انسانية الانسان » هدف اساسي في هذا المنهج » (٢) ، يؤكد لنا برصانة وجدية « ان اعادة انشـاء الانسان لا يقدر عليها الانسان .. ان الذي خلق الانسان هو الذي يملك أن يعيده ، والذي انشأه في احسن تقويم هو الذي يملك أن يرده الى تقويمه ، بعد ان يكون قد هبط الى أسفل السافلين » . (٣)

ان «النزعة التلفيقية» ذات المنحى الديني ، التي تبرز كذلك تحت اسم « المنهج الاسلامي للحياة » (٤) والتي تعتبر ، كما راينا ، « انسانية » الانسان

---

١ ـ نفس المصدر السابق ، ص ١٥٧ .

٢ ـ نفس المصدر السابق ، ص ١٥٢ .

٣ ـ نفس المصدر السابق ، ص ١٦٣ .

٤ ـ من الجدير بالملاحظة والاهتمام ان مصطفى محمود ينطابق في افكاره « الجديدة » مع هذا « المنهج الاسلامي للحياة » ، حيث يؤكد ان هذا المنهج يجمع بين التمسك بالاصـول العقائدية الثابتة ، وبين الاجتهاد في الفروع والتفاصيل والتطبيقات » . (مصطفـى محمود : طريقنا الى النجاة ـ المقال الرابع ، الماركسية والاسلام ، مجلة صباح الخير ، القاهرة ١٣ فبراير ١٩٧٥) . والذي يلفت النظر في هذه المقالة هو ان مصطفى محمـود ينحدر الى مستوى بالغ في الجهل بقضايا المنطق ، حينما يعمل على تطويع هذا الاخيـر بصيغتيه الشكلية (الصورية) والجدلية لمعادلته التلفيقية السلفية المعتقدية : « والاسلام يجمع بين المنطق الشكلي والمنطق الجدلي (المنطق الشكلي هو المنطق الارسطي القائـل بثبات الموجودات.. والمنطق الجدلي هو المنطق الهيجلي الديالكتيكي القائل بتغير الموجودات الدائم ...) .. وهما منطقا الثبات والتطور » (نفس المصدر) . في هذه الصيغـة التلفيقية التعسفية على نحو مثير ، نسجل امرين : اولا ، انها لا تاخذ بعين الاعتبار الدقيق ان مقولتي « الثبات » و « التطور » يتضمنان عنصر النسبية ، الى جانب عنصر الاطلاقية ، ثانيا ، ان المنطق الجدلي لا يعارض بالمنطق الشكلي ، او العكس ، وانمـا يوضع في صيغة متممة متطورة .

ان مسار « النزعة التلفيقية » هذا يستثير في اذهاننا تلك المحاولة « الفلسفية » التي عمل على تحقيقها مجموعة من المثقفين الذين دعوا الى قومية سورية ، محاولة توفق بين المادة والروح ، بين المادية والروحانية (المثالية) في نسق تجميعي تعسفي انتهى بصيغة « المدرحية » .

والتأكيد عليها مؤشرا لها ، ان هذه النزعة نفسها تنسلخ عن جلدها لتصف بشكل نهائي قطعي في مصاف « النزعة السلفية » الدينية الوثوقية . واذ كان الامر كذلك ، فكيف لنا ان نحدد المنطلق المركزي لهذه النزعة المتطرفة ؟ ان العودة الى التاريخ الديني بشكل تسليمي وبهدف تطويع «الواقع الراهن» العربي و « الحضارة الصناعية » (**الاوروبية) تطويعا تعسفيا غير مشروط بهذا التاريخ** ، هي المدخل الرئيسي الى ذلك المنطلق (١) . هذا الموقف السلفي نستطيع استقراءه في التصور التالي لسيد قطب : « ان اولى بوادر الهزيمة هي اعتبار « الواقع » ايا كان حجمه هو الاصل الذي على شريعة الله ان تلاحقه ! بينما الاسلام يعتبر ان منهج الله وشريعته هو الاصل الذي ينبغي ان يفيء الناس اليه ، وان **يتعدل الواقع ليوافقه** (التشديد مني : ط .

---

١ ـ ان هذه المعادلة التلفيقية ، التي يلح على الاخذ بها سيد قطب ، تنطلق بالاصل من فكرة «الامة الوسط» التي ورد ذكرها في الاية : «وكذلك جعلناكم امة وسطا لتكونوا شهداء على الناس ويكون الرسول عليكم شهيدا » (البقرة ١٤٣) . وقد كانت هذه الفكرة كذلك منطلق مالك بن نبي في فهمه للعلاقة بين « الاصالة » و « المعاصرة » . ففي بحث له بعنوان « دور المسلم في الثلث الاخير من القرن العشرين ـ بيروت ١٩٧٢ » ، يرى انه « لو حاولنا تحديد دور المسلم عامة ما كان لنا ان نختار سوى ما اختاره الله له دورا في التاريخ » ثم يورد نص الاية المذكورة تحديدا لذلك « الاختيار الالهي » (ص ٩) . هذا الموقف الخاص بابن نبي يشرحه ناشر البحث ، الدار العلمية ، قائلا بانه ، اي الموقف ، يقدم على « تجاوز » التناقض القائم على محور موسكو ـ واشنطن حيث تتعاظم الامكانات الحضارية وتختفي المبررات ، وعلى محور طنجة ـ جاكرتا حيث تتنامى المبررات وتنعدم الامكانات الحضارية . وهذا التجاوز لا يتم الا من خلال « تركيب مبدع » لتحقيق الفكرة « الامه الوسط » (ص ٧) .

ولكي يبرر ذلك الدور الحديث للمسلم ، يرى مالك بن نبي ان كل تجارب « الاخرين » قد باءت بالفشل ، وما على المسلم الا ان يستلم القياد : « ان هذا هو ما يجعلنا نعيد النظر فيموقف المسلم في هذا الثلث الاخير (من القرن العشرين) ، اذ الان يبدأ دور المسلم امام هذه الظاهرة حتى لكأنما اراد الله عز وجل (خط التشديد مني : ط . تيزيني) تعطيل وتأجيل دورالمسلم في هذا القرن حتى تنتهي كل تجارب الاخرين بالفشل ويستطيع اصلاح اخطائهم ، او حتى تصل تجاربه الى نهاية فشلها فتكون له الخبرة لتدارك اخطائه» (ص ٢٧) . وبطبيعة الحال ، ان اولئك « الاخرين » استطاعوا ان يحققوا شيئا ما علينا ، حسب بن نبي ، ان نتبناه ، ولكن عبر « اصالتنا » التي هي الاصول الاسلامية ». ان اوروبا حققت المعجزات في عالم الاكتشافات وعالم العلوم ... ولكنها فقدت في اعماق نفسها البعد الذي كان يروح عليها ويرفه عنها ويسندها في وقت المحن لانه يربطها بوجود « الله » (ص ٢٩) .

هكذا يصبح « التركيب المبدع » المشار اليه فوق تركيبا لعنصرين غير متكافئين في الاهمية اولا ، وتركيبا تلفيقيا هجينا بين « عقيدة ثابتة مطلقة جوهرية » وعلم انساني طبيعي واجتماعي « متحول ونسبي وعرضي » . ان « النزعة التلفيقية » ذات المنحى السلفي الديني لا تستطيع ، كما نرى ، الا ان تتعامل مع « اصالة مطلقة » غير خاضعة لا للواقع العربي الراهنولا لمعطيات التقدم العلمي « الاوروبي » .

تيزيني) . وقد واجه الاسلام المجتمع الجاهلي ــ العالمي ــ يوم جاء ، فعدله وفق منهجه الخاص ، ثم دفع به الى الامام . وموقف الاسلام **لا يتغير اليوم** (التشديد مني : ط . تيزيني) حين يواجه المجتمع الجاهلي ــ العالمي ــ الحديث . انه يعدله وفق منهجه . ثم يدفع به الى الامام » (١) .

هذا هو الموقف التراثي الديني الوثوقي على حقيقته التلفيقية ، انه موقف التعسف والقسر في اجلى مظاهرهما تجاه « الواقع الراهن » العربي والعالمي . وقد اشرنا فيما سبق الى ان مثل هذا الموقف يمثل ، في توجهه العام ، تملصا من التلفيقية الزئبقية . القلقة ، غير المتميزة ، واقترابا حثيثا من « النزعة السلفية » التراثية الوثوقية الواحدية (المنطلقة اولا واخيرا من طرف وحيد هو السلف ــ الماضي) (٢) .

وليس لدينا اي شك في ان ذلك الموقف يمثل ، في خلفيته وبعده الاجتماعي التاريخي احدى ضحايا التواطؤ التاريخي المدمر بين الاقطاع والاستعمار ، ذلك التواطؤ الذي وجه ضدها بصفتها احدي الظاهرات

---

١ ــ نفس المصدر السابق ، ص ١٧٣ . هذه الفكرة ، فكرة المجتمع « الجاهلي العالمي » الذي خفق واستنفد روحيا دون أن يتنازل عن جبروته « المادي » ، واجهناها بصيغة حادة لدى مالك بن نبي في سياق حديثه عن « دور المسلم » .

٢ ــ كان محمد اقبال الباكستاني (ولد في عام ١٨٧٣) يؤكد : «هناك درس واحد وعيته من تاريخ المسلمين . ففي اللحظات الحرجة من تاريخهم كان الاسلام هو الذي انجى المسلمين ، وليس العكس بالعكس . اذا ركزتم نظركم اليوم على الاسلام واستلهمتم المبادىء الحية الدائمة الكامنة فيه ، فانتم لا تكونون قد فعلتم اكثر من اعادة تجميع قواكم المبعثرة واستعادة كيانكم المفقود ... » (من خطاب له ــ مجلة « المجلة » القاهرة كانون ثاني ١٩٦٨) .ومن المعروف أن سيد قطب تأثر بمحمد اقبال بشكل او بآخر في وجهة نظره حول « « الانكفاء الى الخلف » و « تعديل الواقع الراهن طبقا للاصل الذي لا يتعدل » .
والطريف ان فكرة الانطلاق من «السلف» دون « الخلف » يعمل الشيخ التونسي الفاضل بن عاشور على تبريرها مستندا في ذلك الى مسالة « الاجتهاد العقلي » ، اذ يقول : « ان الاجتهاد حركة عقلية في احكام الدين المشروعة لمصالح الامة ... وليس الاجتهاد مجرد حركة عقلية تتجه مباشرة الى المصالح . فنصوص الوحي هي مادة الاجتهاد الاولى ، ومنها تستمد القواعد التي تكون مباني للانظار المتحرية تطبيق الدين على حياة العصر » (قضية الاجتهاد ــ مجلة الازهر ابريل سنة ١٩٦٤ ، ص ٩٥١ ــ ٩٥٢) .
وشبيها بذلك يعلن احد المشاركين في ندوة حول الموسيقى العربية (البيت من اذاعة القاهرة في ١٩٧٤/١٠/٦) ، انه « علينا ان نطوع انفسنا للتراث الموسيقي ، وليس العكس » . ها هنا نشهد خلطا غريبا بين مفهومي التراث والتاريخ ــ وسوف نحدد ذلك في القسم الاخير من هذه المقدمة . وبطبيعة الحال هذا الموقف يؤدي دون تردد الى مواقع السلفية الموسيقية النصية الوثوقية .
والموقف نفسه نواجهه في المقال الذي نشره يحيى الرخاوي في « جريدة الاهرام ــ ١٩٧٥/٣/٧ » بعنوان « غربة الاسلام ام اغتراب المسلمين ؟ » . وقد كنا اشرنا اليه في موضع سابق .

الايديولوجية التي تكونت في اطار الطبقة البورجوازية الاقطاعية الهجينة في الوطن العربي .

وان كنا قد اقررنا بأن تلك « النزعة التلفيقية » قد مارست في مرحلتها الاولى خصوصا — حتى في مواصفاتها الزئبقية القلقة المحددة فوق — دورا ايجابيا (ليبراليا) ، فاننا بعيدون كل البعد عن مثل هذا الاقرار في الحالة التي تتقمص فيها النزعة تلك شخصية السلفية الدينية الجبرية الوثوقية على يد سيد قطب (ومالك بن نبي واخرين) . اذ انها تفقد هنا كل مقومات الليبرالية الدينية المستنيرة ، تلك التي كنا قد واجهناها لدى الافغاني وعبده وخالد محمد خالد ومحمد النويهي .

والجدير بالاهتمام هو ذلك التداخل العشوائي القلق بين النزعة التلفيقية والاخرى السلفية . فهو تعبير غير مباشر وذو دلالة نموذجية عن واقع الحال في العلاقة التي تبلورت وتضخمت خيوطها بين الطبقة البورجوازية الوليدة ذات « الاسنان اللبنية » من جهة والطبقة الاقطاعية الهرمة المتبلدة من جهة اخرى . فهي علاقة متداخلة على نحو مثير : لم تعد الطبقة الاقطاعية العربية ، انطلاقا من منتصف القرن التاسع عشر ، متماسكة اجتماعيا واقتصاديا وايديولوجيا ، وانما اخذ يصيبها انشطار وتبعثر بسبب اكتساب بعض فصائلها شخصية اخرى ، بورجوازية، الى جانب الشخصية الاقطاعية التقليدية (القديمة) .

من طرف آخر ، لم يأخذ ذلك الوليد البورجوازي الجديد في التكون وهو واضع نصب عينيه هدف صنع شخصية مستقلة ومتميزة على نحو أساسي ضروري ، بل انه تكون في احشاء الطبقة الاقطاعية تلك لا لينتصب يوما ما ضدها على طريق تحقيق استقلاله واكتشاف طريقه الخاص ، وانما وليقيم ، مرغما ، مصالحة « اخوية » معها ، تباس فيها اللحى ، اذا لكأنما خلقت الامور هكذا ، ولكأنما ليس ممكنا ابدع مما تكون .

وقد برزت هذه المصالحة بشكل مكرس نهائيا مع نشوء الاستعمار الرأسمالي في اواخر القرن التاسع عشر وتبلوره بصور شرسة في الحرب العالمية الاولى وفي اعقاب انهيار السلطنة العثمانية الاقطاعية وانفصال العرب عنها .

ان التداخل بين طبقتين غير متكافئتين في المواقع الاجتماعية والاقتصادية والايديولوجية ادى ، ضمن هيمنة واشراف الاستعمار على الوطن العربي ، الى انبثاق مصالحة بينهما غير متكافئة . ولذلك ، فمن الامور الواردة ان تجد « النزعة التلفيقية » — وهي في اطار الوطن العربي الحديث والمعاصر ظاهرة بورجوازية اريستوقراطية ليبرالية هزيلة — احدى صيغها الحاسمة في سلفية جبرية ذات اصول اجتماعية هي ، من حيث الاساس ، اقطاعية ، سلفية ترى هدفها الاقصى في قسر وتطويع « الواقع الراهن » بل « المستقبل » لـ « ماض » ذهبي يراد له ان يكون متحللا من كل قيد وضابط تاريخي وتراثي عياني .

على هذا النحو المذهل تبرز الأيديولوجية الاقطاعية ، في سياقها السلفي - من حيث هي **ايضا** ايديولوجية الطبقة البورجوازية الاقطاعية التلفيقية الهجينة . ولا شك اننا حينما نقرر هذا الامر ، فانه يتعين علينا وفقا لذلك ان نضع تلك الطبقة الاخيرة بين قوسين تعبيرا عن هجانتها بمشاركة « الغير » في تحديد شخصيتها مشاركة هي اكثر من ان تفهم جزءا من عملية الحوار والتأثر الحضاري .

ومن التسرع والضلال ان يؤخذ ذلك الاستنتاج مطلقا ومعمما بشكل كلي على آفاق الطبقة المشار اليها ، ذلك لانها استطاعت ان تعبر عن نفسها ، بحزم اكثر ووضوح ادق وضمن حدودها وآفاقها ، من خلال الاشكال الايديولوجية الاخرى ، التي سبق الحديث عنها ، وبصورة خاصة « نزعة المعاصرة » منها .

هذا يعني انه قد شكلت ضمن الطبقة البورجوازية الاقطاعية العربية **عدة** امكانات لعدة مواقف ايديولوجية من التاريخ والتراث العربي الفكري ، والحضاري العام ، ومن « الواقع الراهن » العربي والعالمي . وهذه المواقف تبقى ، على الرغم من الاختلاف والتمايز بينها وفي سياق هجانتها وعدم تماسكها وعجزها ، مواقف طبقة اجتماعية واحدة ذات اشكالات موضوعية وذاتية معقدة حتى الحد الاقصى .

ولا شك ان مثل هذا الوضع الاشكالي غني وخصب بالاحتمالات والتوقعات ، بحيث يبرز التساؤل التالي بروزا ضروريا وملحا ، ذلك هو : هل تكمن مهمتنا ، نحن المعاصرين ، في تبني احد تلك المواقف وجعله حجر العلام بالنسبة للبحث العلمي المعاصر في التراث العربي الفكري ؟

في الحقيقة ، هذه القضية هي نفسها ذات طبيعة تراثية ، بالاضافة بالطبع الى ابعادها الاخرى . اعني بذلك ، الاجابة عنها تشكل استمرارا لها . ولكن هذه الاجابة سوف تخطيء الحقيقة ، اذا انطلقت من تلك المواقف. فاشكالية هذه الاخيرة ، التي تجسد ، في السياق والهدف الاخير ، جزءا من اشكالية ، الطبقة البورجوازية العربية الهجينة ، لا تجد حلها او حلولها **العقلية** فيها نفسها ، بل في تجاوزها وفي الوصول الى موقف جديد يتميز عنها في مواصفاته وفي خلفيته الاجتماعية الحضارية العامة . هذا الموقف هو الجدلية التاريخية التراثية المعمقة **للتراث ، وللنظريات التراثية** في نفس الوقت .

ولقد اشرنا ، فيما سبق ، الى ان هذا الموقف لن يكون بمقدوره ان يكتسب شخصية على طريق **الجمع** بين محاسن وفضائل تلك المواقف ، ان مثل هذه الخطوة ليست في نظرنا الا استمرارا للنزعة التلفيقية الهجينة نفسها ، ولذلك فهي مرفوضة . انما المسألة تقوم على اساس آخر ، اساس

يعترف بـ «الجديد» نوعيا ، هذا الذي يحتوي على كل حال وبشكل او بآخر عناصر او بعض عناصر من الوجود السابق .

بالاضافة الى ذلك ، لن يكون في مقدورنا اطلاقا ان نطرح تلك الجدلية التاريخية التراثية الجديدة كبديل لتلك المواقف بعيداً عن تسييس المسألة ، اي عن طرح قضية الثورة الاجتماعية في اطار الوطن العربي . والا فسوف نجد انفسنا في مصب «النزعة الثقافية» التي تعمل على تفسير الظواهر الثقافية انطلاقا منها ذاتها دون ان تأخذ بعين الاعتبار العوامل الاخرى . وعلى اي حال ، فاننا سوف نعالج هذه المسائل على نحو منسق ومفصل في معرض الحديث عن تلك الرؤية الجديدة للتراث ، وعلاقتها بالثورة ، وعلاقة التراث العربي وقضاياه النظرية بالثورة .

٤

اخيرا نود ، في سياق طرح « النزعة التلفيقية » ، التعرض لبعض الاستنتاجات التي خلص اليها عبد الله العروي في كتابيه « الايديولوجية العربية المعاصرة » الذي يبحث فيه ثلاث شخصيات نموذجية ، هي محمد عبده ولطفي السيد وسلامة موسى ، و «العرب والفكر التاريخي» . ذلك لانها ، أي الاستنتاجات ، تصب ، كما سنرى ، في مصب «النزعة التلفيقية» الناحية اكثر فأكثر منحى « نزعة المعاصرة » في توجهها التراثي العدمي . انه يكتب ، محددا العلاقة بين « الايديولوجية العربية » منذ النصف الثاني من القرن التاسع عشر من جهة وبين الغرب الاستعماري من جهة اخرى . « والواقع ان **الاخر** هو الذي يفعل ، في الدولة المستعمرة ، وفي الدولة اللايبرالية . وتتلخص الايديولوجية العربية اذن في تفسير ما يفعله الغير » (١) .

وهو ، على ضوء ذلك ، يعمل على الوصول الى نتيجة عملية حاسمة ، اذ يعلن « انه يمكن ان ترفض الايديولوجية العربية في مجملها ، بصفتها ثرثرة بحتة » (٢) . ولكنه حين يتخذ هذين الموقفين ، موقف اعتبار « الايديولوجية العربية » تفسيرا لما يفعله الغرب ، الغير (٣) ، وموقف رفض الايديولوجية هذه باعتبارها ثرثرة بحتة ، فانه يكون قد خطا الخطوة الضرورية باتجاه « نزعة المعاصرة » بتوجهها التراثي العدمي ، اي النزعة التي ترى في التراث العربي مصدرا للقلق والتخلف والتحفظ تجاه الغرب بآفاقه الاقتصادية والصناعية والعلمية المتقدمة .

ان ضغط الاحداث على الوطن العربي ، وخصوصا منها ذلك الحدث النموذجي الفاجع ، هزيمة عام ١٩٦٧ ، قد سد على العروي الابواب والنوافذ التي كان عليها ان تمنع عليه التوحد والانكماش الذاتي . فلقد فقد القدرة الفعلية على الاتزان العقلي والتماسك العاطفي الداخلي ، اذ اطلق صيحته الحزينة المتحشرجة : « يمكن ان نرثي لهذا العالم الذي لا يحترم قيما ولا يعترف بحق ، لكن ماذا يعني الرثاء ، اذ الاختيار امامنا هو اما ان نتكلم هذا الكلام ، كلام العقل والمصلحة والقوة ، واما ان نبقى اوفياء للاخلاق

---

١ ــ عبد الله العروي : الايديولوجية العربية المعاصرة ، بيروت ١٩٧٠ ، ص ٢٨٩ .

٢ ــ نفس المصدر والمعطيات السابقة ، ص ٢٨٨ .

٣ ــ في موضع سابق من هذا الكتاب اشرنا الى احادية جانب هذا الرأي ، وذلك لانه يجهل العلاقة الجدلية الضرورية بين « الداخل » و « الخارج » . ان ما يسميه العروي بـ « الايديولوجية العربية » ليس هو حصيلة تاثير « الخارج ــ الغرب » فحسب ، وانما كذلك تاثير « الداخل ــ العلاقات الموضوعية والذاتية في الوطن العربي ». بل اكثر من ذلك، فتاثير « الخارج » على « الداخل » تم عبر موجبات ومقتضيات هذا الاخير .

والقيم العتيقة ونموت بموتها . **ولا سبيل للتوفيق بين الماضي والحاضر** (التشديد مني : ط . تيزيني) » (١) .

واذا تحولت المسألة في نظره الى معارضة « الماضي » بـ « الحاضر » ، يصبح جديرا بنا ان نرفض ، بل ان ندين التراث العربي جملة وتفصيلا . والدقيقة ان العروي حين يرفض هذا الاخير ، فانه لا بد ان يكون قد استعاد في ذهنه تلك المحاولات الضحلة الفجة التي قام بها باحثون وكتاب سلفيون لاحياء اكثر الجوانب لا عقلية وابتعادا عن الواقع الموضوعي من التراث العربي (٢) . وهو لا شك محق في رفضه لتلك المحاولات القاصرة المتخلفة ، وفي ردود فعله ضدها . حتى وان كان منطلقا في ذلك من المواقع الاولى البسيطة للايديولوجية البورجوازية الهجينة في الوطن العربي . ولكنه ، كذلك انطلاقا من هذه المواقع **نفسها** ، لم يستطع ان يدرك ، ولو على نحو غامض مشوش ، حقيقة ان التراث العربي لا **يرتد** الى ما تريد تلك المحاولات ان تستنبطه منه .

ها هنا يبرز مرة اخرى ذلك العجز التاريخي والتراثي (المشروع) عن استيعاب التراث في حركته وتناقضاته الداخلية ، في كونه لا يشكل نسيجا متجانسا ، وبالتالي في كون الباحث التراثي يحتاج احتياجا اكيدا رؤية جدلية تاريخية تراثية معمقة يستخدمها في فك « احجيات » التراث العربي الفكري والحضاري العام وقضاياه النظرية المنهجية .

وربما استطعنا استشفاف هذه الرؤية لدى العروي في حدودها الجنينية الاولى (٣) . واذا كان هذا الاحتمال واردا ، فهو ، في الوجه الثاني ،

---

١ ـ عبد الله العروي : الايديولوجية العربية ، نفس المعطيات سابقا ، ص ٢٩٥ .

٢ ـ هاك هذا المثال النموذجي الذي يقدمه لنا مصطفى محمود في كتابه « القرآن ـ محاولة لفهم عصري». ـ بيروت أيار ١٩٧٠ ، ففيه يلح كاتبه، كما يبدو من العنوان ، على انه قد انجزه بفهم ورؤية «عصرية» ، وذلك في نفس الوقت الذي يؤكد فيه أن «اعمق ما في القرآن هو ما ورد عن الغيب .. » ـ ص ١٧٨ ، وأن « الله يفضل الايمان بالغيب لطفا ورحمة بالمؤمن . اذ ان المؤمن بالغيب له عذره دائما اذا عصى واخطأ .. » ـ ص ٢٩١ . ونفس هذه المواقف يأخذها مصطفى محمود مجددا في مقاله الذي اشرنا اليه سابقا (مجلة صباح الخير ١٣ فبراير ١٩٧٥) . فهو يشكو من ان العقلية العلمية تستبعد فكرة « القدر والجن والملائكة .. واذا لم نحل هذه المشكلة لطالب الابتدائي والثانوي فانه سوف يدركها بنفسه وسوف يدخل في صراع مع افكاره الدينية الموروثة » واذا كان الامر كذلك ، فان الفكرة الليبرالية القائمة على حد ادنى بسيط من علمانية الدولة ، يصبح استبعادها امرا ضروريا للغاية . اذ ان « اكبر خطأ ارتكبناه في حق هذا الطالب اننا قسمنا التعليم الى نوعين تعليم ديني وتعليم علمي » .

٣ ـ « الخمول ذهب بنا الى حد اننا لا نختار من تاريخنا ما يحفز ويحيي ، بل نفضل ما يخدر ويميت . عوضا من ان نخص بالتحليل تلك النصوص التي تعلمنا الجدية في السياسة واعتماد العزم والقوة واعتبار المصالح واخذ الحيطة والاستمرار في الاهداف وان يكون الكلام دون العمل ، فاننا عكس ذلك نفضل الكلام عن فلسفة التصوف ... (نفس المصدر والمعطيات السابقة ، ص ٢٩٦) .

تأكيد على استحواذ القلق وعدم الانضباط الفكري عليه واشارة الى وجود فوضوية فكرية مشوبة بنزوع نحو التلفيقية في تصوره للتاريخ والتراث والواقع الراهن العربي والعالمي .

طبعا ، نحن بحاجة **كذلك** الى الكلام عن « فلسفة التصوف » في تراثنا الفكري ، ولكن الى **ذلك** النمط من الكلام الذي ينطلق من واقع الحال نفسه في سياقيه التاريخي والتراثي اولا ، ومن موقع العلم التاريخي والتراثي المعاصر ثانيا ، وليس (مثلا) من التصورات السلفية الوثوقية (والرجعية) عن واقع الحال ذاك .

حالئذ سوف نجد أنفسنا امام امر جديد ليس للسلفية تلك ولا للتلفيقية، من حيث هما كذلك ، ان تستكشفا ابعاده . ذلك الامر هو ان « التصوف » ، الذي تكون في اطار المجتمع العربي الوسيط ، قد اسهم بشكل عميق في زعزعة التصور الغيبي الاتطاعي للعالم ، وان كان على نحو « صوفي » منطلق من « التجربة الذاتية » ومن « وحدة الوجود » .

وسوف نعالج هذه القضية ، التصوف ، على نحو منفصل مخصص في احد الاجزاء التالية من هذا « المشروع » .

ان هذه الرؤية اللاتاريخية اللاتراثية للتراث التي يطرحها العروي ، تنعكس على منهجية تصديه وتحليله للشخصيات الثلاث ، محمد عبده ولطفي السيد وسلامة موسى . فهؤلاء جميعا ، الشيخ والسياسي والتقني كما يدعوهم ، يتصدى لهم بعيدا عن واقع الحال الذي تكون وتبلور طوال المرحلة المنطلقة من النصف الثاني للقرن التاسع عشر والممتدة حتى نهاية الحرب العالمية الثانية ، ذلك الواقع الذي كان اطارا لتحركهم ومعيارا عاما لقدراتهم ولمدى التأثير الذي مارسوه على عصرهم .

والجدير بالذكر ان العروي يشدد اكثر من مرة على رفضه للسلفية « التقليدية » ، كما يسميها ، وللانتقائية . فهو يعتبرهما امرين « يوصلان الى حذف ونفي العمق التاريخي » (١). اما الفكر التاريخي ، الذي يعارض به كلتا الظاهرتين المشار اليهما ، فان له ، في رايه ، اربع مقومات ، هي : « صيرورة الحقيقة . ايجابية الحدث التاريخي . تسلسل الاحداث . مسؤولية الافراد » (٢) .

واذا تناولنا الان هذا الفهم « النظري » لدى العروي لـ « الفكر التاريخي » ، فاننا نجد انه عاجز عن تطبيقه على التاريخ والتراث العربي . فهذان هما بالنسبة اليه واقعان اكل الدهر عليهما وشرب ، وبالتالي فان « من يدافع عن التراث هو بالضبط من لا يعرف سوى التراث ، وعلاوة على ذلك ، بكيفية تقليدية » (٣) . ان هذه تهمة كبيرة يوجهها العروي الى التراث والى دارسيه من اي نمط كانوا ، وهو يفعل ذلك دون ان تكون لديه

---

١ ــ عبد الله العروي : العرب والفكر التاريخي ، بيروت ١٩٧٣ ، ص ١٨٦ .

٢ ــ نفس المصدر والمعطيات السابقة .

٣ ــ نفس المصدر والمعطيات السابقة ، ص ٢٢ .

قدرة بالحد الادنى لتدليل العلمي التاريخي والتراثي على ذلك . بل أكثر من هذا ، فانه يقع في حيص بيص ، وربما في مزالق « المركزية الاوروبية » اللاعلمية اولا ، والعرقية العنصرية ثانيا . والحقيقة ، ان العروي ، في آرائه تلك ، يمنح « النزعة السلفية » النصية الوثوقية والاخرى «التلفيقية» في منحاها الليبرالي ، دفعا جديدا ، وان كان تحت راية جديدة . فلقد وصل على هذا الطريق ، الى موقف مماثل ، في شطره الاول ، للموقف الذي يمثله زكي نجيب محمود ، التلفيقي الليبرالي الارستقراطي . فهو يقول بدون لبس : « كل ما هو عقلاني وعصري يعبر عنه بلغة اجنبية ، بينما كل ما هو عاطفي وديني وتقليدي يعبر عنه بالعربية » (١) . ولكنه يتوقف عند هذا الحد ، دون ان يصل الى القول بضرورة الاخذ بـ « الثنائية التلفيقية » كما طرحها محمود ، ثنائية الماضي والحاضر . انه يكتفي بتقرير وجود هذه الاخيرة ، لينقض على قطبها الاول ، مبقيا على الثاني اساسا مكينا للتقدم العربي المعاصر .

وهكذا فانه يستخلص « من مناقشة الفكر السلفي ان الرجوع الى نظريات الماضي والحفاظ على اصالة فارغة وهم يعوق التطور » (٢) ، و « ان الاستمرار الثقافي الذي يخدعنا ، لاننا ما زلنا نقرأ المؤلفين القدامى ونؤلف فيهم ، انما هو سراب .. لان رباطنا بالتراث الاسلامي في واقع الامر قد انقطع نهائيا وفي جميع الميادين » ، انه اذ يستخلص تلك النتائج الخطيرة باسم الماركسية التي تكون « النظام المنشود الذي يزودنا بمنطق العالم الحديث » (٣) ، يسيء مرتين ، مرة الى ذلك التراث العربي في كل وجوهه ، ووجهه التقدمي العميق خصوصا ، ومرة اخرى الى الماركسية التي تجد فيها النظرية التراثية المقترحة ، الجدلية التاريخية التراثية ، قاعها الاصلي ومصدرها المنهجي الخصيب لدراسة « التاريخ » و « التراث » العالمي عموما ، والعربي على نحو خاص .

كل تلك المواقف والاشارات « التراثية » و « التاريخية » للعروي تبرز ذلك القلق الخصب الذي يؤرقه ويلح عليه للوصول الى قاعدة من الفكر والسلوك المتماسكين ، مارا عبر ذلك وفي خلاله وبأجنحة متثاقلة احيانا وخفيفة سيالة احيانا اخرى بمجموعة من الاتجاهات والنزعات الفكرية بدءا من الجدلية المادية التاريخية ، ومرورا بالتلفيقية المشوبة بأوهام « نزعة المعاصرة » عموما ، وانتهاءا بهذه النزعة الاخيرة في توجهها التراثي العدمي الذي يكاد يلامس بكثير او بقليل من القوة نزعة « المركزية الاوروبية » .



---

١ ــ انظر تلخيصا نقديا لمحاضرة القاها العروي في بيروت ١٩٧٤ ، ونشر في مجلة البلاغ ــ بيروت ١٥ نيسان ١٩٧٤ .

٢ ــ نفس المصدر والمعطيات السابقة ، ص ٢٥ .

٣ ــ نفس المصدر والمعطيات السابقة .

لقد عالجنا حتى الان تلك النزعات الايديولوجية التي نعتقد انها شكلت وتشكل سدا منيعا تجاه طرح علمي دقيق للعلاقة بين الماضي واللحظة المعاصرة ، وبين التاريخ والتراث ، وبين « الاصالة » و « المعاصرة » .

والامر الذي تشترك فيه هذه النزعات جميعا هو ـ بالاضافة الى امور أخرى ـ انها حينما تعرض لتلك العلاقة ، فانما تفعل ذلك انطلاقا من موقف أحادي الجانب ومتحزب للتراث والتاريخ العربي او ضده ، وبالتالي فان الحديث عن موقف « محايد » ، لا يصدق عليها .

نشير هنا الى هذا الامر المشترك بمناسبة وصولنا الى مشارف النزعة الاخرى اللاتاريخية اللاتراثية ، التي تعتقد انها تتعرض للتاريخ والتراث العربي من منطلق « محايد » ، تارة باسم « الاكاديمية » وتارة اخرى باسم « الوثائقية » وتارة ثالثة باسم « اللاأدلجة » . وسوف يتاح لنا في الفصل التالي التعرف على هذه الظاهرة الطريفة الهجينة ، التي تظل على كل حال تشترك مع النزعات المأتي عليها فوق ، بكونها لا تاريخية لا تراثية ومضادة بدرجة أو بأخرى للعلم التراثي والتاريخي . واذا كنا في حل من مهمة الكشف عن الموقف المتحزب لدى تلك النزعات ، بسبب انها لا تدعي ، عموما ، بأنها محايدة ، فاننا هنا ، في نطاق « النزعة التحييدية » ، سوف يتوجب علينا انجاز مثل هذه المهمة ، وذلك عبر التصدي للمسائل الاساسية التي تطرحها النزعة هذه .

على ضوء ذلك وفي اعقابه ، سوف نثابر على الخط الذي انتهجناه حتى الان ، ذلك هو اننا لن نتوقف عند النقد السلبي لتلك النزعة ، وانما سنطرح الموقف الفكري البديل ، الذي نرى فيه القدرة العميقة على القيام بتحليل وتركيب **تاريخيين تراثيين** للتراث العربي وقضاياه النظرية المنهجية ومن ثم للواقع العربي الراهن ، بحيث تتحقق لدينا الوحدة الجدلية التراثية بين الماضي والحاضر ، تلك التي تتيح لنا ان نستشف آفاق المستقبل في سياقه التاريخي والتراثي على قدر كبير من الدقة والموضوعية العلمية .

مما سبق نصل الى نتيجة حاسمة بالنسبة الى « النزعة التلفيقية » الممثلة بسيد قطب ، وهي ان مفهوم « التراث » نفسه يتلاشى مفسحا الطريق لمفهوم عن « التاريخ » يندغم فيه هذا الاخير بـ « الماضي » . ذلك لان « التراث » باعتباره « التاريخ » ممتدا ومستمرا حتى اللحظة الراهنة ، يطاح به لحساب التاريخ (الماضي) . ها هنا يجمد الزمان انطولوجيا (وجوديا) ، اذ ان المرحلة العربية الاسلامية ، التي تمثل جزءا من التاريخ العربي العام ، اي **جزءا** من **زمان** هذا التاريخ ، تتحول الى **الزمان** المطلق في هذا الاخير .

هكذا نواجه اللاتاريخية اللاتراثية الميتافيزيقية المحيطة بـ « النزعة التلفيقية » في صيغتها هذه بدون قناع . ومن خلال عودة سريعة الى معالم الصيغة الاولى التي يمثلها زكي نجيب محمود ، نكتشف ان تلك السمة تشكل قاسما مشتركا بين كلتا الصيغتين .

الفصل الرابع

النزعة التحييدية

لقد مارست هذه النزعة ، التحييدية ، وما تزال تمارس تأثيرا سلبيا بالغا على قضية وآفاق البحث في التاريخ والتراث العربي ، سواء كان في جوانبه كلها او في واحد منها . وهو الفكري ، الذي يكون موضوع بحثنا في هذا « المشروع » .

والفكرة الاساسية التي تقوم عليها تلك النزعة هي ، من حيث الاساس، الدعوة الى طرح مشكلات « التراث » و « التاريخ » بعيدا عن زحمة الاحداث **الراهنة** ، السياسية منها والاقتصادية والقومية والاجتماعية والاخلاقية الخ . **اولا** ، والى التصدي لذينك التراث والتاريخ نفسيهما بعيدا بشكل خاص عن اطارهما السياسي الذي احتواهما ، ثانيا ، والى رفض الانطلاق من اي موقف ايديولوجي نظري لفهمهما ، بحيث تكون « اللاأدلجة » (Entideologisierung) هي البديل عن ذلك الموقف ، ثالثا .

على هذا النحو يبدو ان تلك النزعة تنطلق من « تحييد » **البحث العلمي وموضوعه** في آن واحد وفي اشكال متعددة ، سنبحث فيها لاحقا بشكل موجز مكثف .

واذا امعنا في تخصيص المسألة ، وجدنا ان تلك « النزعة التحييدية » يمكن ان تظهر في ثلاث صيغ (اشرنا اليها فوق) : الاولى هي « الاكاديمية » والثانية « الوثائقية » ، اما الثالثة فهي « اللاادلجة » ، التي تكتسب شخصيتها في هذا السياق عبر « الوضعية الحديثة » Neorositivismus وسوف نتعرض لهذه الصيغ فيما يلي ، محاولين عبر ذلك وفي اعقابه الوصول الى الملامح الرئيسية التي تجمع بينها جميعا .

١

في البدء ينبغي التمييز الدقيق بين هذه الصيغة لـ « النزعة التحييدية » ، وهي **الاكاديمية** من جهة ، وبين الجانب الاكاديمي من البحث العلمي عموما من جهة أخرى . فالاولى تمثل تيارا فكريا نظريا يتضمن ، بصورة مباشرة او غير مباشرة ، موقفا او سلوكا عمليا سياسيا واخلاقيا . اذ من خلال التمسك بمفهوم البحث العلمي تمسكا **مخبريا** ضيق الافق ، وانطلاقا من الرفض الصارم للتأثر بعامل الحياة الاجتماعية والايديولوجية ، تصل « النزعة الاكاديمية » الى موقف ايديولوجي نظري وسياسي واخلاقي غير مفصح عنه بوضوح وبتماسك منطقي .

بيد أننا اذا دققنا في الامر ، فسوف نجد ، من جهة اخرى ، ان الباحث العلمي في التراث او في التاريخ لا يمكن بطبيعة الحال ان يستغني عن عنصر الدقة والموضوعية العلمية ، الذي يتطلب منه الانصراف بعمق لدراسة ذينك العنصرين . هذا امر هام ، وينبغي الا نفرط به اطلاقا وفي كل الاحوال ، الا ان الباحث هنا — وفي هذه النقطة يبرز اختلافه المبدئي عن ممثلي الصيغة الاكاديمية — لا يدعي انه في بحثه ذاك بعيد او غريب عن التأثيرات الاجتماعية والايديولوجية القائمة . وهو في ذلك يقر ضمنا او بشكل مفصح عنه بالموضوعية المنطلقة من ان الباحث في التراث او التاريخ العربي الفكري، او الحضاري عموما ، يقترب من هذا التراث او التاريخ عبر فعالية ذات **منحيين** ، واحد توثيقي يقوم على دراسات تحليلية ، وآخر تفسيري تأويلي يستند الى عملية تركيبية تشتمل على صيغ كلية ذات دلالات رئيسية بالنسبة الى البحث .

فالباحث يقوم ، حسب ذلك ومن الطرف الاول ، بعملية بحث توثيقي **شامل يستعيد** من خلاله النصوص والوثائق والآثار التاريخية (الفكرية) في اشكالها الاصلية ، دون اي محاولة للتأويل والتفسير . بيد انه علينا الاعتراف بأن الباحث يلجأ احيانا الى ذينك العنصرين حتى في اطار بحثه التوثيقي . ومن الضروري ، في مثل هذه الحال ، أن يكون احد اسباب ذلك ضياع بعض النصوص او جزء منها او تشويها لحق بها ، بحيث يجد الباحث نفسه مرغما على سد هذه الثغرة وترميمها ، مستخدما في ذلك ، طريقة البحث التاريخي الجدلي الذي يلح على النقد الداخلي والخارجي للوثيقة التاريخية (المادة التاريخية) ، مما يتيح له امكانية اللجوء الى التفسير والتأويل . ولكن هذين الاخيرين نفسيهما ينبغي ان يخضعا اخضاعا دقيقا لمتطلبات ومقومات عملية البحث التوثيقية ، اي استعادة الوثائق بصيغها الاصلية .

اما المنحى الاخر المكمل للاول . التوثيقي ، فانه ينطوي على مواصفات تفسيرية تأويلية .

انه يقوم على استنطاق الوثائق المعنية والمحققة بدقة ، على كشف ابعادها ودلالاتها التاريخية القريبة والبعيدة ، اي وضعها في سياقها واطارها التاريخي الخاص والعام .

في هذه النقطة الدقيقة للغاية يجد الباحث التراثي نفسه امام ضرورة ملحة ، الا وهي استكشاف واستخراج وتقصي الجسور المرئية وغير المرئية ، التي تربط وتوحد بين التاريخ المعبر عنه بتلك الوثائق من جهة ، وبين الحاضر أو اللحظة المعاصرة (اي ذلك التاريخ في امتداده التراثي) من جهة أخرى .

المهم فيما سقناه هو ان نبين ونبرز الاختلاف المبدئي بين « الاكاديمية » من حيث هي صيغة من صيغ « النزعة التحييدية » تمثل تيارا فكريا نظريا قاصرا نظرا لتضخيمه واطلاقه الجانب الاكاديمي ، وبين هذا الجانب الاكاديمي الضروري من كل بحث علمي تاريخي وتراثي. وسوف نرى اهمية ذلك التمييز بالنسبة الى التراث العربي الفكري ، هذا الذي جرى التعامل معه من قبل تلك الصيغة بشكل تعسفي .

ان هذه الاخيرة تظهر تحت اشكال مختلفة ومتعددة ، منها ما يمكن تسميته بنظرية « تحييد العلم » . والمسألة الاساسية في هذه الاخيرة تكمن في النظر الى العلم عموما ، وعلم التراث الفكري من ضمنه ، على انه نشاطية انسانية ذات اطار منغلق على الفعاليات الانسانية الاخرى ، السياسية والاخلاقية والايديولوجية النظرية الخ .

و « تحييد العلم » يعبر عنه كذلك بـ « العلم للعلم » . وحين نسحب هذه التسمية على قضيتنا المطروحة هنا ، فاننا نجد لدينا ما يسمى بـ «التراث للتراث » او « التاريخ للتاريخ » . وهنا لا يتبقى للباحث التراثي وللمؤرخ الا ان يعتكف مع كتبه « الصفراء » يحاورها وتحاوره ، مشبعة لديه متعة القراءة والبحث .

والجدير بالذكر هنا ان الصيغة « الاكاديمية » يمكن ان تكون مغرقة بمضمون سياسي واضح المعالم ومفصح عنه ، كما يمكن ان تكتسب طابعا انعزاليا تلقاء الواقع السياسي والاجتماعي والايديولوجي العام . الا ان هذا الطابع الانعزالي نفسه يخضع ، في أساسه ، لاستنطاق وتحليل سياسي واجتماعي وايديولوجي ، بحيث يستبين لنا ، على ضوئه ، بعده الاخر غير المباشر والمتوسط ، اي بعده السياسي والاجتماعي والايديولوجي ، وهو نفسه ، بهذا المعنى ، تعبير **خاص** عن وضع معين سياسي واجتماعي الخ .

هكذا تظل الصيغة « الاكاديمية » من « النزعة التحييدية » ظاهرة خاصة ومتميزة نسبيا من ظاهرات الحياة الاجتماعية والايديولوجية العامة .

وعلينا هنا ان نشير ، او ان نعترف بأن الكثيرين من ممثلي تلك الصيغة

التحييدية يجدون أنفسهم احيانا ، بل كثيــرا من الاحيـــان ، مجابهين بدراسات وابحاث حول قضايا « التراث » و « التاريخ » تفوح منها رائحة التطويع التعسفي والتحزب المبتذل لفكرة فلسفية او دينية او اقتصادية معينة او لهدف سياسي . (١)

أمام هذا النوع السطحي المبتذل من البحوث التراثية التي تسيء الى البحث العلمي عموما ، يعمل اولئك المثلون على الهروب من محيطهم الاجتماعي السياسي والايديولوجي ، لينطووا على « التراث »و «التاريخ» بروح اكاديمية ترفض الدخــول في مرحلة التركيب ، بما فيه من عناصــر

---

١ ــ نورد هنا ثلاثة نماذج لهذا النمط من الدراسات والابحاث . الاول يقدمه محمد المبارك ــ وقد اتينا على ذكره سابقا . ففي معرض دفاعه عما يسميه بـ « الصيغة الحضارية الاسلامية » التي علينا ان تجنبنا « في كتابة تاريخنا اقحام نظريات غريبة عنه » (كيف نكتب تاريخنا القومي ، نفس المعطيات السابقة ، ص ٧٤) ، يلح محمد المبارك على ان فهم الاسلام ينطلق من الاسلام نفسه وان التحولات العربية الكبيرة التي حدثت في ظله في العصر الوسيط لا تفسر الا بصفتها تعبيرا عن تمسك العرب وغيرهم من المسلمين بـ « الايمان » الديني الاسلامي .

بل هو يرى كما كنا قد اشرنا الى ذلك في مكان سابق ، ان تلك التحولات « تفسر بالدرجة الاولى« بالاسلام » الذي آمن به العرب » (كيف نكتب تاريخنا القومي ــ نفس المعطيات سابقا ، ص ٧٥) . وايغالا في اتجاه تطويع التاريخ العربي الاسلامي لفكرة دينية هي « الايمان الديني » ، يرفض الكاتب المذكور ان يكون الصحابة قد « انقسموا الى يمينيين ويساريين والى اجنحة يسارية معتدلة » ، اذ « ان من السذاجة او التلفيق التاريخي » الاخذ بهذا الرأي (ص ٧٤ من نفس المصدر السابق) .

هكذا يحول محمد المبارك تاريخنا ، على الاقل في مراحل ازدهاره الاولى ، الى تاريخ للايمان ، كأن هذا الاخير امر ينفصم عن السياق التاريخي والاقتصادي والاجتماعي لذلك التاريخ . والمهم في ذلك هو أن نسلخ تاريخنا عن جلده ذي التجاعيد الخاصة المتباينة لنلبسه احدى تصوراتنا الراهنة او الموروثة من اخرين من ذات النمط .

اما النموذج الاخر فنجده مجسدا بطموح سليمان الخش في « ايجاد تاريخ عربي متلاحم ترتبط فيه الاصول العربية بفروعها ، برباط حضاري ثقافي جنسي » (نفس المصدر السابق ، ص ٢٣) . فهذا الرباط « الجنسي » ، الذي لم يعد يتحدث به باسم العلم انطلاقا من الاقرار بعملية التفاعل الحضاري بين كل الشعوب ، يصنع منه صيغة على التاريخ العربي عموما ان يخضع لها .

ها هنا لا ينطلق من معطيات هذا التاريخ نفسه ، وانما من أفكار تجد مصادرها في نظريات « العروق » ، التي ساهمت في خلق وتاجيج العداء بين بعض الشعوب ، وفي اثارة مشكلات وهمية باسم العلم .

اخيرا النموذج الثالث يقدمه لنا عبد الحليم الجندي في كتابه « ابو حنيفة ــ القاهرة ١٩٤٥ » . ففيه يكتب : ان الشريعة الاسلامية « شريعة امية تتسع لجمهور الخلق في كل (خط التشديد مني : ط . تيزيني) الامم وكل (خط التشديد مني : ط . تيزيني) الاعصر فهما وتطبيقا » (ص ٤٣) . ويقول ، مستهترا بشكل مذهل بقانون العلاقة بين الفكر والواقع : « ان الاسلام ينتصر وان هزم «المسلمون» (ص ٢٠٨) .

تفسيرية تأويلية ، أي ترفض كل ما من شأنه الاشارة العابرة او العميقة الى « السماد » الاجتماعي والسياسي والقومي والايديولوجي ، الذي أثمر على اساسه ذلك التراث والتاريخ ، والذي يزكي أخذه بعين الاعتبار عملية البحث بشكل أو بآخر ، فيجعل منها عنصرا محرضا على اكتشاف وتغيير الواقع الانساني الحضاري العام ، أي يجعلها قادرة على اكتشاف وتحديد آفاق الحدث الاجتماعي في سياقه التاريخي وامتداده التراثي والوصول بذلك الى وحدة التاريخ والتراث والى حلقات التمايز بينهما (١) .

على ضوء تلك المعطيات ، يبدو واضحا ان الصيغة الاكاديمية من « النزعة التحييدية » في دراسة التاريخ والتراث الفكري العربي ، كما في دراسة الجوانب الاخرى من الحياة الانسانية ، تشكل عائقا جديا أمام كلا الباحث التراثي والمؤرخ ، اللذين يضعان نصب أعينهما استقصاء ذلك التاريخ واحيائه تراثيا على نحو علمي موضوعي دقيق . وفي الحين الذي نرى في النزعة تلك محاولة للرد المشروع ، من حيث الاساس ، على عملية التطويع التراثي والتاريخي السطحي التعسفي ذاك لفكرة فلسفية أو سياسية أو أخلاقية مسبقة ، أو لمجابهة الاتجاه الذي يعمل على تسييس هذا التراث والتاريخ بشكل نفعي (براغماتي) مبتذل ، نقول، في الحين هذا لا يسعنا الا أن نرفضها بشكل قاطع بصفتها نزعة قاصرة خاطئة واحادية الجانب في اطار البحث العلمي التاريخي والتراثي ، وذلك بنفس القطعية التي نرفض بها عملية التطويع والتسييس تلك .

أن « الاكاديمية » في تفخيمها لاستقلالية البحث العلمي (والفكر بشكل عام) ، التي هي في حقيقة الامر نسبية ، « ونزعة التطويع » في انكارها تلك الاستقلالية لحساب العلاقات الاجتماعية الاقتصادية او السياسية أو الاخلاقية الخ ، تجسدان تصورا نظريا معرفيا . فهما ، بذلك الموقف ، تسيئان أشد الاساءة الى تلك العلاقات والى ذلك البحث العلمي ، معا، على العكس من ذلك تلح الجدلية التاريخية التراثية ، التي تشكل الركيزة المنهجية لهذا « المشروع » عموما ، على دراسة التاريخ الانساني في امتداده التراثي حتى الراهن وفي معايشته له ، هذا اذا حجبنا النظر هنا عن « المستقبل » (وسوف نعود الى هذه المسألة بتفصيل في القسم الثاني من هذه المقدمة) . وهو حين يلح على ذلك ، يعمل في نفس الوقت على ان

---

١ — في المحاضرة التي القاها عز الدين فودة أمام الحلقة الدراسية التي تنادت اليها جمعية الادباء في القاهرة خلال الفترة ما بين ٦ و٩ تموز ١٩٦٨ حول التراث العربي ، نجد معالم الصيغة « الإكاديمية » . ففي محاضراته هذه يجد مهمته قاصرة على الخطوة « التوثيقية » من العمل العلمي التاريخي والتراثي ، بعيدا عن الصعوبات والاشكالات التي تخلقها وتحرض على التفكير فيها الخطوة الثانية والضرورية من ذلك العمل ، اي خطوة التفسير التاريخي والتراثي ، تلك التي توصلنا الى السياق التاريخي والتراثي للحدث الاجتماعي .

يستخلص من دراسته للتاريخ دراسة تراثية نتائج نظرية وعملية متماسكة تسهم في اغناء واخصاب اللحظة المعاصرة على نحو خلاق في الحقلين النظري والعملي . ها هنا وضمن ذلك المنظور ، يبرز البحث في التراث العربي الفكري من حيث هو احدى مشكلات واهتمامات الانسان العربي المعاصر ، او احد ابعاد هذا الانسان . حالئذ ، اي في ذلك السياق للمسألة ، لا يعود البحث التراثي يمثل وجها من وجوه نشاط فكري لا يضع في حسبانه سوى « التراث » ، وانما اصبحت اللحظة المعاصرة بكل حيثياتها وآفاقها السياسية والاجتماعية والقومية والثقافية جزءا جوهريا ضروريا من البنية الداخلية لنظرية التراث ، التي نطمح هنا في طرح معالمها الاساسية .

انطلاقا من اكتشاف الوحدة الجدلية التاريخية والتراثيه بين الماضي والحاضر على ذلك النحو ، بين التاريخ الفكري العربي والفكر العربي المعاصر ، نتيح لانفسنا امكانية رفض النظرة النفعية الضحلة للتراث ، تلك التي تشكل احد المحرضات على نشوء وتبلور الصيغة « الاكاديمية » في البحث التأريخي والتراثي .

ولكننا نكون ، ايضا على ذلك الطريق ، قد توصلنا الى ان التراث الفكري العربي في حركته الذاتية ، الداخلية ، انطوى على آفاق مستقبلية جرت محاولات لقمعها في نطاق عملية الانحسار والانهيار الاجتماعية الحضارية العامة ، التي المت بالمجتمع العربي خصوصا بدءا من القرن الحادي عشر . وبطبيعة الحال ، ينبغي على الباحث في هذا الوضع ان يتقصى تلك الافاق ويصهرها في بوتقة الحاضر التقدمي ، فيكون بذلك قد ارسى حجر الاساس للمشروعية النظرية والاجتماعية التي يتمتع بها التراث في آفاقه المشار اليها .

ان رفضنا لـ « الاكاديمية » بصفتها احدى صيغ « النزعة التحييدية » يجعلنا نلح على الباحث ان يستمد من دراسته للتراث العربي العام ، والفكري من ضمنه ، قوة جديدة تضيء جوانب اللحظة المعاصرة من حياة المجتمع العربي ، وتمنحها نبضا دافقا في اتجاه التقدم الاجتماعي والقومي ، اي في اتجاه الاشتراكية والوحدة . ولكن تقويل ذلك التراث ، في شطره التاريخي ، اشياء لم يقلها ولم تكن اصلا من صلبه ، لا يشكل في نظرنا اكثر من عملية هجينة ليس لها علاقة بالعلم الاجتماعي بمتطلباته الاساسية .

في هذه المسألة نجد المسافة الفاصلة بين الموقف العلمي النقدي الدقيق والموقف التعسفي ، لا تتجاوز عرض شعرة . والمهم في ذلك كله آن يدرك الباحث بعمق دقة المسألة وحساسيتها وتعقيدها في آن واحد .

وهنا تجب الاشارة الى ان تلك الصيغة « الاكاديمية » تجسد في طياتها ابعاد « التأملية » Contemp lutivismus على نحو يحيلها الى فعالية ذاتية تشل التراث وتجمده في مواقع متبلدة وساذجة . وهي ، في اطار هذا التصور ، تمثل احد مظاهر النمو في المعرفة الانسانية ، ولكنه نمو احادي الجانب ، وبالتالي قاصر عن ان يستوعب واقع التاريخ والتراث العربي . ان الاقرار بكيان معرفي للنشاط العلمي الاكاديمي تفهمه تلك الصيغة خطأ من

حيث هو الاعتراف الاول والاخير بالحقيقة الكاملة المطلقة . وحيث يتحدد الامر على ذلك النحو ، فانه لا يتبقى للنشاط الايديولوجي والسياسي والاجتماعي المعاصر اي مجال للاسهام في اكتشاف ابعاد التاريخ الانساني بامتداده التراثي وتقصي الافاق والامكانات التي توجد بين اللحظة المعاصرة ، اولا ، كما لا يعود الحديث واردا عن ان ذلك النشاط العلمي الاكاديمي له هو نفسه دلالته الايديولوجية والسياسية والاجتماعية ، ثانيا .

★ ★ ★

تبقى مسألة يجدر بنا ان نثيرها بشكلها الاولي ، وهي : ماذا تمثل صيغة « الاكاديمية » تلك في الاطار التاريخي والتراثي والاجتماعي من المجتمع العربي بمواصفاته التي تكونت منذ القرن التاسع عشر حتى الستينات من هذا القرن ؟

ليس من الضروري الخوض في مجموعة من التفصيلات للوصول الى صورة واضحة تحدد الاجابة عن ذلك التساؤل ، بل يكفي القول ، على ضوء ما قلناه بالنسبة الى نزعتي « السلفية » و « التلفيقية » ، بأن تلك الصيغة من « النزعة التحييدية » تمثل ، في اساسها ، رد فعل غير مباشر على واقع انسداد آفاق التقدم في نطاق المجتمع العربي الحديث والمعاصر ، ذلك الواقع الذي تكون في ظل التواطؤ التاريخي الاقطاعي الاستعماري الذي كنا قد تحدثنا عنه سابقا .

ولكن رد الفعل ذاك له خصائصه التي تميزه من المواقف التي اتخذتها نزعات اخرى ، كتينك الاثنتين اللتين اشرنا اليهما فوق . فلقد كان رد الفعل هذا **سلبيا** ، انه مقاومة وانكفاء ذاتي سلبي يقوم على رفض واقع انسداد الافاق ذاك من الداخل ، اي من داخل التراث ، وفوق ذلك ، من موقع اجتزاء هذا الاخير من علائقه مع الواقع الراهن المعاش : انها اللامبالاة بهذا الواقع ، ولكنها اللامبالاة « القسرية » المتماثلة مع تلك التي واجه بها الذئب الحالة المؤسفة ، حينما اراد ان يسرق عنبا من احد الكروم ، فاكتشف النواطير بعيونهم الحادة التي ارغمته على ان يعدل عن نواياه ويصل الى القناعة — الوهم الذاتي — بأن العنب حصرم !

٢

حين يدور الحديث عن الصيغة « الاكاديمية » من « النزعة التحييدية »، نجد الخيوط تشير الى صيغة اخرى من تلك النزعة ، تنطلق من مواقع ومواقف متقاربة ، تلك هي **« الوثائقية »** . والحقيقة ان هذه الاخيرة قد مارست وتمارس ، كتلك ، دورا سلبيا في اطار البحث العلمي التراثي والتاريخي .

ولكنها — وهذا امر ينبغي ان يؤخذ بعين الاعتبار — في تأكيدها والحاحها الحاحا **مضخما** على الجانب التقني من البحث التراثي والتاريخي ، تمارس ، الى جانب ذلك الدور السلبي ، دورا اخر محرضا ومثيرا لعملية استعادة الوثائق التاريخية (التوثيق) .

والملاحظ هنا بوضوح ان هنالك خطا مشتركا بين هذه الظاهرة من طرف وتلك الاخرى ، الاكاديمية ، من طرف اخر . فقد تبين لنا فيما سبق ان رفض اتخاذ موقف تحليل وتركيب تاريخي ذي بعد ايديولوجي من قبل الباحث ، قد قاد بشكل منطقي الى نتيجة ضرورية ، هي حرمان هذا الباحث من امكانات ضخمة يمكن ان يقدمها اليه الواقع الاجتماعي والسياسي والعلمي الذي يعيش فيه ، وحرمان التاريخ من اللحظات التي تصله باللحظة المعاصرة ، اي حرمانه من النظر اليه في امتداده التراثي (في صيغته التراثية) .

وقد اتاح لنا هذا الوضع ، من طرف اخر ، الوصول الى القناعة بأن صيغة « الاكاديمية » في البحث التأريخي غير قادرة على مد جسور حية بين الواقع التاريخي والواقع التراثي ، وبالتالي بين مفهوم التاريخ ومفهوم التراث . ان هذه النتيجة نستطيع تسجيلها بشكل او بآخر كذلك ضمن الفعالية التي يقوم بها الباحث الآخذ بـ « الوثائقية » منهجا له في البحث .

والحقيقة ، ان محاولة دراسة وتقصي التراث الفكري المعربي انطلاقا من هذه الاخيرة ، يسيء الى ذلك التراث اشد الاساءة لماذا ؟ لاعتبارين :

١ — الاول يتعلق بالوثائق التاريخية نفسها .

٢ — اما الثاني فيتعلق بدور التحليل والتركيب التاريخيين الذي يطرحه الباحث المؤرخ لدى تعرضه لـ « المادة التاريخية » ، اي لتلك الوثائق التاريخية .

ان الاساءة تلك تظهر بتميز ووضوح من خلال تضخيم أهمية توثيق « المادة التاريخية » على حساب عنصر التركيب الذي يتضمن « النقد والتجريح » ، حسب المصطلح الذي قال به بعض المؤرخين العرب الوسطويين .

ذلك لان تقصي التاريخ والتراث في عناصرهما الوثائقية المكونة لهما ، اي اثبات هذه العناصر ، من حيث هي **مفردات جزئية** ، لا يمكن ان يشكل الا شطرا واحدا من عملية البحث التأريخي والتراثي . اما الشطر الاخر المتمم فانه يكمن في تقصي الوحدة التي تجمع بين تلك المفردات الجزئية ، اي في اكتشاف العلائق الداخلية التي تجعل منها تاريخا وتراثا خاصين بواحد او بأكثر من واحد من الشعوب .

وربما كانت الندوة التي اشترك فيها امين الخولي ومحمد القصاص وابراهيم الابياري تحت عنوان « التراث العربي — كيف نعمل على احيائه » (١) . نموذجا مكثفا للموقف التراثي الوثائقي ، ففيها تهيمن على المنتدين فكرة التوثيق التراثي بشكل يدعو الى الاعتقاد بأن هؤلاء يرون مهمة الباحث في التراث العربي تكمن في احيائه عن طريق جمعه وتحقيقه واخراجه للناس . اما الخلافات التي تبرز بين آراء المنتدين ، فهي لا تخرج في الخط العام عن الموقف من كيفية جمعه وتحقيقه واخراجه للناس . واذا كانت هنالك في الندوة بعض الافكار المتعلقة بابعاد التراث القومية ، فانها لا تعدو أن تكون ، في صيغتها الواردة فيها ، اشارات سريعة ضحلة ، وربما بدت كما لو انها مقحمة اقحاما في متن الندوة . والفكرة السائدة في هذه الاخيرة هي الانطلاق من « التراث » بصفته « التركة » التي علينا ان نمتلكها . وبذلك يكون هذا المفهوم عن التراث اقرب الى مفهوم « التاريخ » ، باعتبار ان التراث لا يشكل فقط تركة ينبغي تملكها ، وانما هو ايضا جزء من لحظتنا الراهنة (وسيدور الحديث حول ذلك بمزيد من التفصيل في القسم الثاني من هذه « المقدمة ») .

ان امين الخولي يرى انه من الخير تأجيل الانتفاع بالتراث العربي الى ما بعد اقتناء اصوله جميعا . ومحمد القصاص يتفق مع الخولي على ضرورة « العمل على جمع التراث العربي الموجود في انحاء العالم المختلفة ، اما مصورا او مفهرسا على الاقل فهرسة تامة تمهيدا لجمعه » .

اما ابراهيم الابياري فيرى « ان المشكلة ذات مظهرين : المظهر الاول ، مظهر الجمع كما قال الاستاذ الخولي ... اما الشق الثاني ، فهو شق بعث هذا التراث واخراجه .. وانا ارى ... ان يكون لنا ازاء هذا خطتان : الاولى ، هي ان هناك مخطوطات قد تكون فريدة وهذه يجب ان نبادر ونصورها مع شيء من التعليق عليها ... اما الشق الثاني ، وهذا قد نعثر فيه للخطية الواحدة بمخطوطات مختلفة قد لا تكون كاملة ولكنها قد تصور المخطوطة الى وجه قريب من التحقيق . فيجب ازاء هذا الا نتوقف حتى نعثر على جميع مخطوطات هذه الخطية ... فاخراجها خير من ابقائها حتى تستكمل هذا الاستكمال الاخير » .

هكذا تقدم الينا صورة عن « مشكلة » التراث العربي نستطيع اختزالها بالفكرة التالية : ان توثيق التراث هذا عبر انجاز مجموعة من

---

١ — نشرت في مجلة الاداب — بيروت ، العدد الحادي عشر تشرين ١٩٦٤ . والفقرات الموضوعة بين قوسين مأخوذة من اقوال المنتدين كشواهد .

النشاطات التقنية واللغوية في نطاق الوثائق المتروكة لنا من اسلافنا ، او ، ان توثيق « تركتنا » ، هو ما ينتفيه من طموحنا في « احياء » تراثنا .

لا شك انه قد ظهرت في تلك الندوة بعض الافكار التي تشير الى رؤية مسيسة للتراث العربي ، كما هو الحال عند امين الخولي . ولكن هذا الموقف لا يشغل حيزا فعليا من حوار المنتدين الذين يرون شاغلهم الشاغل هو توثيق التراث . ومن هنا فان صيغة « الوثائقية » من « النزعة التحييدية» تحوز على اليد العليا في آراء اولئك المنتدين .

ولئن اخفق الباحث في اكتشافه في الندوة المذكورة موقف عداء تجاه فكرة « تسييس » النظر الى التراث العربي ، فان هذا لا ينفي عن « الوثائقية » كونها تتضمن بهذه الدرجة او تلك موقفا مناوئا لتلك الفكرة ، فكرة رؤية التراث من خلال المشكلات والافاق المعاصرة للتقدم والتخلف ، وبالتالي من خلال ضبط طرحنا للتراث بضوابط **اللحظة المعاصرة** في واقعنا ، بكل ما تنطوي عليه من مضامين اجتماعية واقتصادية وسياسية وايديولوجية وقومية واخلاقية . و « الوثائقية » ، في موقفها هذا ، مثلها مثل «الاكاديمية» فهاتان تبرران ذلك الموقف بأنه من موجبات الدفاع عن حرمة العلم التاريخي (والتراثي) وعن تحييده تجاه « اخطار » تلك اللحظة المعاصرة بمضامينها المشار اليها ، منفردة او مجتمعة .

والحقيقة ، ان من وراء ذلك الموقف الاكاديمي والوثائقي ليس فقط تضخيم الجانب الاكاديمي (الحساسية العلمية البعيدة عن عنصري التفسير والتأويل التاريخيين اللذين يتجسدان بالتركيب التاريخي) والجانب الوثائقي (الاقتصار على عملية التحقيق الوثائقي للمادة التاريخية) ، وانما كذلك الخلط بين « التاريخ » و « التراث » وانعكاس ذلك على مسألة التحييد والتسييس .

فمن الامور الاساسية الجديرة بالاهتمام هنا ان البحث التاريخي يتطلب من الباحث ان يكون فعلا محايدا تجاه « المادة التاريخية » ، التي يبحث فيها ، فمهمته تكمن في ان يعيد هذه المادة الى سياقها التاريخي الحقيقي ، مهما كانت النتائج المنبثقة عن ذلك بالنسبة اليه ، وبذلك فان وجد هنا تحزب ، فهو تحزب لصالح العلم التاريخي وللحقيقة التاريخية اولا واخيرا .

اما فيما يخص البحث التراثي ، فان الامر يكتسب صيغة اخرى . ها هنا يصبح الباحث التراثي ، بصفته هذه ، مدعوا الى ان يكون متحزبا .ذلك لان البحث التراثي يقوم على الاختيار لعناصر معينة من التراث دون اخرى . والتحزب هذا يمكن ان يكون متآخيا مع مقتضيات العلم والتقدم الاجتماعي ، ويمكن ان لا يكون كذلك . والامر هذا يبقى مشروطا بالموقف الايديولوجي التاريخي للباحث وبرؤيته النظرية المنهجية .

من هنا يتحول الكلام عن « تحزب تاريخي » ضمن ذلك الفهم للامور ، الى عبث وتشويه للقضية العلمية ، وربما كذلك الى تشويش لموقف اجتماعي ما . ان مثل هذا الوضع نجده مجسدا في كتابات الكثيرين من المثقفين

والمؤرخين العرب المعاصرين ، مثل ظافر القاسمي (١) ، واحمد الفتيح (٢) ، ويوسف الحوراني (٣) .

هكذا يتضح ان الوثائقية تنطلق – مثلها في ذلك مثل الاكاديمية – من موقف غائم معمم من التاريخ والتراث ، فتحقق ، جنبا الى جنب مع الاكاديمية ، خطوة اخرى ، هي الالتقاء مع الفلسفة الوضعية الحديثة ، التي سيأتي الحديث عنها في سياق التعرض لـ « النزعة التحييدية » في صيغتها الثالثة ، صيغة « اللاأدلجة » . والالتقاء ذاك يتحقق من خلال الرفض لفكرة جدوى القيام بعملية تركيبية للاحداث والوقائع التي نخضعها للبحث التاريخي (والعلمي عموما) ، تلك العملية التي تتيح لنا الانتقال الى استنتاج بعض الاحكام الايديولوجية النظرية او السياسية او الاجتماعية .

ان خطل هذه الاراء الممثلة بـ « الاكاديمية » و « الوثائقية » يتكشف امامنا بمزيد من الوضوح ، حينما نخضع كتب التاريخ والوثائق والمخطوطات المتروكة لنا من المراحل الاجتماعية المختلفة في التاريخ العربي وفي العصر العربي الراهن ، لدراسة تاريخية وتراثية جدلية معمقة . اذ سوف يتبين لنا عبر هذه الدراسة ان تلك الكتب والوثائق والمخطوطات **هي نفسها** احدى حلقات البناء **الايديولوجي** لهذه المراحل ، هذا البناء الذي يدخل هو بدوره ، كما سيأتي لاحقا ، في نطاق البنية الفوقية من المجتمع العربي . **والموقف** الايديولوجي متضمن ، بشكل او بآخر وبكثير او بقليل من الوضوح ، في جميع الانجازات الانسانية الفكرية . بتعبير اكثر تحديدا او تخصيصا ، انه متضمن في كلتا المرحلتين ، مرحلة انشاء وكتابة الوثائق والمخطوطات والكتب (المادة التاريخية) المتروكة لنا والتي تتحرك اصداؤها التراثية بأشكال مرئية احيانا وخفية احيانا اخرى في واقعنا المعاصر ، ومرحلة استقصائها ودراستها من قبل الباحثين . وهذا الموقف الايديولوجي لا يظهر احيانا للعين المباشرة المجردة ، ومن اجل اظهاره على نحو واضح يتوجب على الباحث القيام بجملة من البحوث المعمقة الملتزمة بالحركة الداخلية لـ « التراث » و « التاريخ » الفكري ، وبكون هذه الحركة تجسيدا فكريا لابعاد النمو الحضاري العربي العام .

ولا شك انه انطلاقا من سياق المسألة هذا ، نجد انفسنا مدعوين الى ان نرفض ، بوعي مبدئي ، تلك المحاولات التي تنظر الى التراث

---

١ – « مهما يكن من امر فان المؤرخ مؤلف . وقديما قيل من الف فقد استهدف . وليس ممكنا في مادة كالتاريخ آن ينجو من سيتصدى لها من النقد » (كيف نكتب تاريخنا القومي – نفس المعطيات سابقا ، ص ١٣١) .

٢ – ان التاريخ العربي هو « تاريخنا ونحن في هذا العالم الصاخب ، انه الركيزة التي تثبت فوقها ذاكرتنا الاجتماعية ... فكيف نقف من هذا كله موقف الحياد العلمي والنزاهة الموضوعية ؟ » (نفس المصدر السابق – ص ٢١٨) .

٣ – « اننا ندعو الى مناقشة التاريخ واحراجه عندما تكون هناك فائدة من هذا الاحراج » (نفس المصدر ص ١٦٦) .

والتاريخ الفكري العربي من حيث هما ركام من الوقائع الوثائقية غير الموحدة وغير المتماسكة ضمن موقف انساني حضاري معين ، او من حيث هما مجموعة من الجزئيات المفردة التي لا يوحد بينها بنيان كلي مشترك .

* * *

واذا امعنا الان في التدقيق والتخصيص في المسألة ، امكننا الوصول الى بعض النتائج التي علينا ان نتوسع في طرحها في القسم الثاني من هذه « المقدمة » اولا ، وان نثبت صحتها وجدارتها العلمية بمزيد من العمق والوضوح عبر الاجزاء المكونة لهذا « المشروع » ثانيا . اما حين يكون الحديث دائرا عن « النزعة التحييدية » ، فانه يصبح ضروريا ان نشير اليها : اننا حينما نقول بان البحث التأريخي للتاريخ العربي ينبغي ان يكون محايدا ومتمسكا بالحقيقة العلمية الموضوعية ، فانما نرى بذلك ان مقومات مثل هذا البحث تلتقي بشكل عميق وجدي فعلي مع متطلبات المنهجية الجدلية التاريخية التراثية المتآخية ، من حيث الاساس ، مع آفاق التقدم الاجتماعي والعلمي مهما اتسعت وتصاعدت .

اما ما يخص حركة التأريخ التي قام بها باحثون ومؤرخون في العصور العربية ، التي نأخذها في « مشروعنا » بعين الاعتبار (الجاهلية والوسطوية والحديثة والمعاصرة) ، فانها انطلقت ، مجسدة بمعظم ممثليها ، من موقف متحزب تجاه « المادة التاريخية » التي بحثوا فيها ، تلك المادة التي انشأها اصحابها كذلك من مواقف متحزبة .

هذا يعني ان البحث التأريخي والاختيار التراثي قد اكتسبا على ايدي اصحابهما مواقف متحزبة الى هذه الدرجة او تلك وبهذه الصيغة او تلك ، خالطين ، بذلك ، « التاريخ » بـ « التراث » .

واذا كنا نرى بأن دراسة حركة التأريخ والمادة التاريخية المؤرخة ينبغي ان تستظل اولا واخيرا بظل الحقيقة العلمية الموضوعية المحايدة ، فان نظريتنا التراثية ، المنطلقة من هذه الاخيرة ، لا يسعها الا ان تحتوي الموقف المتحزب بالمعنى التاريخي والتراثي ، اي المتحزب لاحتياجات راهننا الاجتماعية والاقتصادية والقومية والعلمية . ومن هنا يصبح الحديث لاغيا عن ان « الموضوعية نسبية بين ايدي مؤلفي تاريخ اقوامهم » (١) كما يرى فؤاد الشايب .

اذ انه في البحث التأريخي العلمي فعلا يطالب الباحث بالتقيد بموضوعية كاملة ، اي بالنظر الى المادة التاريخية التي يسلط مبضعه عليها في سياقها القانوني الفعلي دون اية محاولة لاقحام شخصية الباحث القومية او الطبقية او الفئوية او الدينية الخ ... ولكن الوصول الى الموقف الذي يتيح لنا تحقيق ذلك النظر ، كان مشروطا في حقيقة الامر بنشوء الجدلية التاريخية التراثية على اساس مادي فلسفي وعلى اساس التحول الاجتماعي الطبقي الذي لحق بالمجتمع الرأسمالي الحديث. فهذه المنهجية تنطلق ، في فهم المادة التاريخية ، من الاكتشاف الخطير الذي

---

١ ــ كيف نكتب تاريخنا القومي ــ نفس المعطيات سابقا ص ١٧ .

تم في نطاق علم الاجتماع المادي التاريخي ، وهو « التركيب الاجتماعي » او « التشكيلة الاقتصادية الاجتماعية » . وهي ترى نفسها مدعوة الى ان تطوع نفسها لخصوصيات اللحظة المعاصرة على نحو يتيح استكشاف هذه اللحظة ، كما يسمح باغناء تلك المنهجية نفسها .

والجدير بالذكر ان « الوثائقية » تشوه العلاقة الجدلية بين العلوم المفردة ، ومنها علم التاريخ والتراث ، من جهة ، وبين الفلسفة من جهة اخرى ، ذلك لانها عاجزة عن الوصول الى تعميمات تركيبية ، لا يمكن لتلك العلوم والفلسفة ان تقوم لها قائمة بدونها .

من طرف اخر ، نستطيع ان نكتشف فيها (في تلك الصيغة التحييدية) موقفا يتضمن ، على نحو مباشر **او غير مباشر** وبغض النظر عن نوايا ووعي ممثليها ، ايديولوجية خاصة ، ضارة سياسيا ، وخاطئة علميا .

ان الضرر السياسي والخطأ العلمي يشكلان القاعدة من بنيتها . وغني عن البيان ان تبديد الوهم ، الذي تخلقه « الوثائقية » في اذهان الباحثين المؤرخين والتراثيين ، امر في غاية الاهمية بالنسبة الى دراسة التاريخ والتراث العربي ، وذلك بشكل يعيد اليهما اعتبارهما الشرعي بعد ان عفرته تلك الصيغة من « النزعة التحييدية » وصيغ اخرى في مواقف القسر والابتذال والسطحية اللاتاريخية .

اذن انطلاقا من ذلك الطموح العلمي وعبر الجدلية التاريخية التراثية ، يصبح **ممكنا** في حدود البحث التاريخي والتراثي ان نرصد الجوانب المتعددة والمتشابكة لقضيتنا ، وان نحللها تحليلا تاريخيا ومنطقيا ، يتيح لنا تقصي ابعادها « التقنية » والاجتماعية والسياسية والقومية وآفاقها التراثية ، بحيث نغدو قادرين على اكتشاف البعد والمغزى التاريخيين والتراثيين التي تتضمنهما .

ان تضخم الجانب الوثائقي او الجانب الاكاديمي من عملية البحث العلمي التأريخي والتراثي ، لا يشكل عقبة كأداء على طريق تقصي واستيعاب الجوانب الاخرى منها فحسب ، وانما يسيء الى ذينك الجانبين نفسيهما . والحقيقة ، كيف لنا ان نحيل البحث التأريخي والتراثي اولا واخيرا الى بحث في « الوثائق » التاريخية ، مجـردة عن سياقيها ، التاريخي والتراثي ؟ ان الانغلاق في حدود « الوثائقية » يعني ، بالنسبة الى الباحث في التراث (والتاريخ) الفكري العربي ، ان يقتصر بحثه على عملية تحقيق الكتب القديمة والوثائق والمخطوطات ، ويخلد من بعد ذلك الى الدعة والاطمئنان العلمي . فان كان الامر كذلك ، فسوف نصل الى نتيجة خاطئة وضارة جدا .

تلك النتيجة هي ، اولا ، ان علم التاريخ ونظرية التراث يرتدان الى علم فقه اللغة Philologie الذي يبحث في العلاقات الداخلية للغة المستخدمة في صياغة الوثائق والكتب والمخطوطات ، بغض النظر عن العلاقات الوثيقة او الواهية التي تجمع بين هذه اللغة من طرف وبين المجتمع الانساني بقطاعاته المختلفة من طرف اخر ، ذلك المجتمع الذي تكونت وتبلورت وصيغت فيه، على النحو الذي جاءت ، تلك الوثائق والكتب والمخطوطات .

ومن نتائج ذلك ، ثانيا ، ان ترى في علم التاريخ ونظرية التراث مجرد عملية جمع وتنسيق للوثائق والكتب والمخطوطات وتحقيقها تحقيقا يأخذ بعين الاعتبار مجموعة من عوامل النقد الذاتي الداخلي والخارجي ، ولكنه (ذلك الاعتبار) يرفض ، او يجد نفسه عاجزا عن ان يخضع تلك المعطيات لتحليل وتركيب تاريخيين نقديين يكشفان ابعادها وآفاقها الاجتماعية الاقتصادية والسياسية والايديولوجية والقومية .

وعلينا ان نكون هنا حذرين غاية الحذر في طرحنا لهذه الامور ، فكثير من الالتباسات والاشكالات يمكن ان تنشأ ، اذا لم ننتبه بدقة لبعض **المفاهيم** التي ترد اكثر الاحيان في كتابات عدد من المؤرخين او الباحثين في القضايا النظرية والمنهجية للتراث .

ففي الفصل المعنون بـ « المنهج الاستردادي » من كتاب « مناهج البحث العلمي » ، يرى عبد الرحمن بدوي ان هذا المنهج ، يتحدد بشكل عام من خلال مسألتين ، هما « النقد الخارجي » و « النقد الداخلي » . وهو ، في سبيل عرضه ومناقشته لهاتين المسألتين ، لا يخرج عن اطار نقد ذي نزعة ذاتية Subjektivistisch متسم برفضه الاخذ بعين الاعتبار المبدئي العلاقات الاجتماعية والاقتصادية والسياسية والايديولوجية التي انبثقت في اطارها الوثائق التاريخية المطروحة على بساط البحث .

ففي الوقت الذي يكتب فيه عبد الرحمن بدوي : « والخصومة ، خصوصا في القرن الماضي واوائل هذا القرن بين العلماء المحصلين (اي الفيلولوجيين) والمؤرخين كانت عنيفة كل العنف ، فكل فريق يسخر من الفريق الاخر : فريق المحصلين يسخر من فريق المؤرخين باعتبار ان هذا الفريق الاخير لا يعتمد على الوثائق ، ويبني تركيباته على غير عمد وبالتالي فهي تركيبات اكثرها خيالية .. وبالعكس من ذلك نجد هؤلاء المؤرخين يسخرون من اولئك العلماء ذوي العوينات الذين قد جللهم تراب الوثائق والمخطوطات ، والذين لم يستطيعوا ان يخرجوا من هذه الوثائق الى تركيبات عامة حقيقية ، بل انحصروا في متاحف هذه الوثائق ... » (١) ، اقول ، في الوقت الذي يكتب فيه بدوي ذلك ، فانه يظل ، بالرغم من استخدامه مفهوم « التركيبات التاريخية » ، بعيدا عن الفهم الجدلي العلمي الدقيق لـ « التركيب » و « التحليل » التاريخيين .

ان الامر هذا يمكن استيعابه وايضاحه في الحد الادنى الضروري ، حينما ندرك ان ذينك الاخيرين لا يقومان ، في بنائهما ، على عملية **ذاتية** مرتبطة اولا واخيرا برغبات ومطامح وآفاق الباحث المؤرخ ، بل على استيعاب معمق للمعطيات الاجتماعية والاقتصادية والسياسية والايديولوجية العامة ، التي احاطت تاريخيا — زمنيا بنشوء الوثائق المدروسة وانعكست فيها بشكل او بآخر .

---

١ — عبد الرحمن بدوي : مناهج البحث العلمي — القاهرة ، المطبعة العالمية ١٩٦٣ . ص ٢٠١ — ٢٠٢ .

بتعبير اخر اكثر دقة يمكن التأكيد بأن انجاز تحليلات وتركيبات تاريخية ، لا يكون على اساس ارادي تعسفي ، اولا ، ولا على اساس الفهم الذي تقدمه الصيغة الوثائقية للوثائق التاريخية ، ثانيا ، ولا على اساس الجانب الوثائقي **وحده** من العملية التأريخية ، ثالثا واخيرا . فبالاضافة الى اعتبار هذا الجانب الوثائقي عنصرا اساسيا وضروريا — وان لم يكن وحيدا — من تلك العملية ، يظل التحليل والتركيب التاريخيان يتطلبان اكتشاف العلائق الضرورية التي تشد الوثائق الكتابية والسماعية والمادية الى الاطار الحضاري العام ، الذي تكونت واكتسبت فيه صيغتها النهائية .

ومن هنا فان ذينك العنصرين (التحليل والتركيب) يقتضيان من الباحث المؤرخ ان ينطلق في ممارستهما من المعطيات الواقعية ، التي احاطت بالموضوعات التاريخية المطروحة على بساط البحث ، واثرت فيها بأشكال مباشرة وغير مباشرة .

والجدير بالذكر ، بعد ما قيل ، انه لا يمكن انجاز مثل تلك التركيبات والتحليلات التاريخية في نطاق القضايا الخاصة بالتراث العربي الفكري ، والحضاري العام ، ما لم يتكون لدى الباحثين في هذه القضايا من الخبرة والمؤهلات العلمية ما يتيح لهم تحقيق ذلك . وهذه الخبرة وتلك المؤهلات تحتاج — والامر هنا مفهوم بذاته — جهودا واسعة معمقة من اولئك ، بحيث يتكون لديهم **منهجية** جدلية تاريخية وتراثية دقيقة ومتماسكة الى جانب **حس نقدي** . ولكن القول بضرورة تكون تلك المنهجية وحيازة هذا الحس وتوظيفهما في البحث التأريخي والتراثي على نحو خلاق ، يعني شيئا ، والقول بوجود نوع من « التوسم » اللاتاريخي ، يعني شيئا آخر مغايرا . ذلك لان هذا « التوسم » ، الذي يقول به عبد الرحمن بدوي بعد ان استقاه من شبنجلر صاحب نظرية نشوء الحضارات الانسانية على اساس من الروح الفردية ، يشكل « مسألة لا تتعلق بالعلم في شيء ، انما هي نوع من الهبة الطبيعية التي لا تتوافر الا للممتازين » . وحين يصل عبد الرحمن بدوي الى هنا ، يخلص الى النتيجة النخبوية المعادية للعلم وللروح العلمية النقدية : « فليس لنا اذن ان نبحث فيها » . (١) ان بدوي يفقد ، على هذا النحو ، القدرة بالحد الادنى على ان يمنح « التحليل » و « التركيب » مضامين حقيقية جديرة بتغطية متطلبات البحث التأريخي والتراثي العلمي الدقيق .

هكذا ، ومن خلال التعرف على تلك المسائل التي اثرناها بالعلاقة مع « الاكاديمية » و « الوثائقية » بصفتهما صيغتين من « النزعة التحييدية » ، تستبين لنا الخطورة والمزالق **المنهجية** والنظرية التي تحيط بالاخذ بهما في البحث التأريخي والتراثي .

والجدير بالذكر ان الانطلاق منهما لاستيعاب مسائل التاريخ والتراث العربي ، يسهم الى حد كبير في القاء ظلال كثيفة ليس على هذه المسائل فحسب ، وانما كذلك — والكشف عن هذا الجانب من المسألة امر معقد

---

١ — نفس المصدر والمعطيات السابقة ، ص ١٨٤ .

شائك ـــ على ابعاد وآفاق الحاضر (اللحظة المعاصرة) العربي ، هـــذا الحاضر الذي يشكل في رأينا ، كما سنأتي على ذلك بمزيد من التوضيـــح والتفصيل ، المعيار الاكثر مشروعية واهمية لفهمنا وتقويمنا وتملكنا التراث العربي الفكري .

والمفارقة البارزة في صيغتي الاكاديمية والوثائقية تكمن في انهمـــا تحاولان دراسة **التراث والتاريخ** ، في الوقت الذي تنكران فيه ، ضمنيا على الاقل ، انهما نفسيهما خاضعتان لضوابط تراثية وتاريخية معينة .

وهذا يقود بسهولة الى منزلق اخر ، الا وهو رؤية الاحداث والظواهر التاريخية فوق التاريخ والتراث ، بعيدا عن العلاقات الاجتماعية الانسانية العيانية . بل ربما استطعنا القول بأن « التاريخ » و « التراث » يستحيلان على ايديهما الى وهم ، هو في احسن الاحوال من صنع امثال اولئك المؤرخين والباحثين التراثيين ، الذين لا يقوم بينهم وبين **الواقع** التاريخي والتراثـــي اي رباط .

٣

تقوم بين الصيغة الثالثة من « النزعة التحييدية » ، وهي «اللاادلجة» ، وبين صيغتيها السابقتين اللتين اتينا عليهما ، أوثق العلائق والاواصر ، مما يفصح عن الاتجاه العام لهما في نطاق البحث التأريخي والتراثي .

لقد اتسعت تلك الصيغة الثالثة في السنوات الاخيرة كثيرا في الاوساط الايديولوجية البورجوازية الاستعمارية ، بل ربما اصبحت اكثر افرازات هذه الاوساط انتشارا في بلدان اوروبا الراسمالية وامريكا الشمالية . كما ان هنالك محاولات تتراوح بين القوة والضعف للاخذ بهذا الاتجاه في الوطن العربي ضمن ظروف مختلفة متباينة والنظر من خلاله الى المسائل النظرية الراهنة والمتعلقة ببحث التاريخ والتراث العربي .

وليس من قبيل العرض أن ينشأ اتجاه « اللاادلجة » في بعض بلدان اوروبا الراسمالية وفي الولايات المتحدة الامريكية . ذلك ان شرائط البحث، في العلوم الانسانية خصوصا ، تصطدم هناك بما يشبه الطريق المسدود ، مثلها في ذلك مثل مجموع او معظم القطاعات الاجتماعية ، ونحن سوف نجد انفسنا أمام أحجية ، فيما نعرض عن وضع هذا الامر في سياقه من عملية الانحسار الحضاري التاريخي المستحكمة بالمجتمعات في تلك البلدان .

والحقيقة ، ان هذه المسألة التي أخذت تستحوذ على اهتمامات الكثيرين من المثقفين والباحثين هنا وهناك من البلدان الراسمالية و « النامية » ، تتطلب منا ان نتعرض في البدء لمفهوم « الايديولوجيا » نفسه ، بغية الوصول الى تحديد واضح ودقيق لها .

ليس ضروريا أن نعود بهذا المفهوم الى جذوره التاريخية البعيدة لكي نستجلي أبعاد وآفاق مسألتنا تلك ، بل يكفي في نطاق هذا البحث ان نتصدى له عبر الصيغة المادية التاريخية الجدلية التي اكتسبها ، لان هذه الاخيرة ترى في نفسها ليس فقط القدرة على استكشاف قضية الايديولوجيا في حدودها الاساسية الضرورية ، وانما تقدم لنا كذلك قاعدة الانطلاق لفهم اتجاه « اللاادلجة » الحديث في ابعاده وآفاقه الممكنة .

هذا يعني ان الحديث لا يدور هنا عن « الايديولوجيا » كما فهمها الفيلسوف الفرنسي كوندلاك (١٧١٥ — ١٧٨٠) ، اي بصفتها اتجاها فكريا يعمل على الوصول الى قواعد تطبيقية تربوية واخلاقية وحقوقية وسياسية عبر تحليل التركيب الفيزيولوجي والنفسي للانسان . ان الحديث

يدور هنا عن ذلك المصطلح بصفته منظومة من النظرات الاجتماعية (السياسية والاقتصادية والحقوقية والتربوية والفنية والاخلاقية والفلسفية) ، التي تعبر في المجتمع الطبقي ، من حيث الاساس ، عن مصالح طبقية معينة وتنطوي على قواعد سلوكية ومواقف وتقييمات مطابقة (١) .

والجدير بالذكر أن تلك النظرات ليست في كل المجتمعات الطبقية أولا ، وفي كل المراحل التي تمر بها طبقة اجتماعية ثانيا ، وانما تتباين طبقا للحظة التاريخية التي تحيط بها (تلك النظرات) ، والذي يهمنا هنا هو الشق الثاني من المسألة . فلقد نظرت كل من الطبقات الاجتماعية الى الوجود انطلاقا من مصالحها المباشرة وبكثير أو بقليل من الوعي .

واذا انطلقنا من أن « الوعي الاجتماعي » المطابق لصيغة معينة من صيغ الحياة الاجتماعية المادية في مجتمع ما ، فاننا نرى انه اكثر من « الايديولوجيا » ، اذ أنه يحتوي ، بالاضافة الى هذه الاخيرة ، العلم الطبيعي . والحقيقة أن الامر هذا جد حساس ودقيق . فليس هنالك انفصام مطلق بين كلا الشكلين ، الايديولوجيا والعلم الطبيعي ، ذلك لان العلاقة بينهما قائمة ، وان كانت تميل الى اللامباشرة والضعف . أما السبب في ذلك فيكمن في أن العلم الطبيعي ليس لصيقا على نحو مباشر بالمصالح الخاصة لهذه الطبقة او تلك .

والامر الآخر في تلك المسألة هو أن الايديولوجيا نفسها تخضع ، من حيث الاساس وفي الخط العام ، لتحول ذي مرحلتين . الاولى منهما تمثل صعودا في نطاق الطبقة الاجتماعية المعنية ، هذا الصعود الذي يجعل من تلك الايديولوجيا أقرب الى الموقف المعرفي الفعلي منه الى الموقف التبريري المكرس للمصالح الخاصة المشار اليها فوق . ذلك لان مواقف تلك الطبقة تتطابق الى حد ضروري مع موجبات وآفاق التقدم الاجتماعي التاريخي والنظري المعرفي ، مما يسمح لنا بالقول بتآلف بين الايديولوجيا الطبقية والمعرفة العلمية في مرحلة الصعود تلك .

أما المرحلة الثانية فهي تلك التي تمثل الانحسار التاريخي للطبقة المعنية . ها هنا تفقد الايديولوجيا شيئا فشيئا وظيفتها المعرفية وارتباطها بالمعرفة العلمية (الاجتماعية والطبيعية) ، لتتحول الى مواقع التبرير والتكريس للمصالح المباشرة لتلك الطبقة ، بعيدا عن السؤال فيما اذا كان ذلك متطابقا مع مستلزمات وآفاق التقدم الاجتماعي والنظري المعرفي .
وعلينا أن نبادر الى القول بأن ذلك التقسيم المرحلي للايديولوجيا يمثل الصيغة العامة للمسألة ، وعليه ، فانه من الممكن وجود حالات معينة متميزة الى هذه الدرجة او تلك عن هذه الصيغة ، كما هو الحال مثلا في نطاق الوطن العربي في المرحلة الوسطوية (من القرن الثامن حتى القرن الرابع

---

١ ــ انظر حول ذلك : قاموس فلسفي ــ لايبزغ ١٩٦٩ ، الجزء الاول ، مادة « ايديولوجيا » .

عشر) وفي المرحلة الحديثة والمعاصرة . وسوف يأتي الحديث عن ذلك في القسم الثاني من هذه « المقدمة » .

المهم في ما طرحناه هو الوصول الى وضوح يقيني حول ان الايديولوجيا في المجتمع الطبقي لا تمثل امرا مقحما على هذا المجتمع من خارجه أو قضية طارئة مرتبط وجودها بوجود مجموعة من المثقفين والمفكرين القادرين على الحديث عن « ايديولوجيا » معينة وعن ادلجة هذه المسألة او تلك ، وانما هي ظاهرة ضرورية في نطاق ذلك المجتمع ، تعبر عن مصالحه وآفاقه القريبة والبعيدة .

واذا كان الامر كذلك ، فان الدعوة الى « اللاادلجة » تغدو حائئذ ضربا من الوهم او تزييفا للحقيقة . وهذه الصيغة من « النزعة التحييدية » تهمنا هنا في علائقها مع البحث التأريخي والتراثي . فهي تعني في هذا النطاق ان نرفع عن هذا الاخير وعن موضوعه ، اي موضوع ذلك البحث الذي هو التاريخ والتراث ، بعدهما الايديولوجي — الطبقي — ، وأن ننظر اليهما من منظار العلم « البحت » أو « الوضعي » .

ولقد نشأ هذا الاتجاه ، في حقيقة الامر ، مع نشوء الفلسفة الوضعية منذ اوغست كونت ١٧٩٨ — ١٨٥٧ ، وهو ما يزال قائما ضمن صيغ جديدة اكثر حدة وانفصاحا يمثلها العديدون ، امثال E. Schils (١) و R. Aron (٢) . ونستطيع ان نأخذ نموذجا لهذا الطرح مجسدا في الاراء التي يلح عليها T. Molnar « ما دام (المثقف) يصر على موقفه من أن نظراته الفلسفية ينبغي أن تكون محددة من قبل الايديولوجيا ، فان كل تأملاته ستكون غير مثمرة » . والكاتب هذا يشير قبل ذلك وفي نفس الموضع الى انه « يتوجب على المثقف ان يزيل قسما هاما من التراث العقلي » (٣) .

ان ذلك الموقف ينطلق من ان الايديولوجيا ينبغي ان تنفى من نطاق التفكير الانساني عموما حرصا على نقائه .ولما كان التاريخ المنصرم بامتداده التراثي قد تحرك الى حد كبير في حقل الغام الايديولوجيا ، فانه قد أصبح من الواجب على العلماء « الوضعيين » أن يعيدوا الامر الى نصابه . ان هذا الامر يبرز أمامنا بمزيد من الوضوح ، حينما نستعيد في أذهاننا تصنيف اوغست كونت الشهير للتاريخ البشري . فهذا يمر بثلاث مراحل ، هي المرحلة اللاهوتية ، والميتافيزيقية والوضعية .

فالتاريخ البشري عليه ، حسب ذلك ، ان يخلف وراءه المرحلتين الاوليتين ، لكي يدخل في محراب الحقيقة العلمية الوضعية المجردة من اوهام

---

١ — في كتابه : The End of Ideology?, in: Encouter, 1955,Novembre

٢ — في كتابه : L'Opium des intellectuels , Paris 1955

٣ — انظر في ذلك : Mike Newberry — بهوه ، الترجمة الروسية ، في Instrannaja Literatura العدد ٦ — ١٩٦٤ ، ص ٢٥٥ .

وبدائية اللاهوت والميتافيزيقا . وبذلك تكمن مهمة الباحث العالم في التصدي لـ « التاريخ » معارضا اياه بالمرحلة « الحديثة والمعاصرة » المتميزة بوضعيتها البعيدة عن أي عنصر ايديولوجي .

وبطبيعة الحال ، حين يكون الامر على ذلك النحو ، يصبح متوجبا علينا أن نبدأ بداية جديدة اطلاقا وأن نرفض في سبيل تحقيق ذلك المراحل الانسانية المنصرمة (١) . واذا كان اوغست كونت قد مارس دورا تاريخيا تقدميا نسبيا في تصديه للتاريخ والحاحه على اللحظة الحديثة والمعاصرة (فلقد فهم ذلك التاريخ بالدرجة الاولى بأنه تاريخ الاقطاع الذي تحولت فيه الفلسفة والعلم الى خادمين للدين وحماته من الاقطاعيين) ، فان الاتجاه المعاصر القائم على رفض الايديولوجيا ، اللاادلجة ، يمارس دورا فاقدا لكل عناصر المشروعية التاريخية والنظرية المعرفية . فهو تعبير عن تكريس وتبرير العلاقات الاجتماعية الامبريالية التي تقف عقبة كأداء تجاه التقدم الانساني المعاصر .

واتجاه « اللاادلجة » ذاك ، الذي ينطلق من رفض العلاقة بين « المعطى الوضعي المباشر » واطاره الايديولوجي المسيس ، يرفض « التراث » الانساني أولا ، ويعمل على « تصفية » الفكر المعاصر من كل شوائب الايديولوجيا التي تربط ذلك الفكر بشكل أو بآخر بأفق اجتماعي ثانيا .

أما ذلك « المعطى الوضعي المباشر » فانه لا يخضع لعملية تفسيرية، وانما يفهم فقط عبر عملية وصفية . و « المادة التاريخية » و « امتدادها التراثي » ، بالتالي ، لا يفهمان أو يفسران ، وانما يوصفان وصفا وضعيا بعيدا عن سياقيهما ، التاريخي والتراثي . ان ذلك كله يرجع ، حسب « اللاادلجة » الوضعية الى أن العلم « الوضعي » لا يطرح السؤال : لماذا وانما فقط السؤال : ماذا ؟، وبالتالي فمن الخطأ التساؤل عن « المادة التاريخية والتراثية » في صيغة « لماذا » ، لان هذا يدخلنا في حقل من الالغام الميتافيزيقية . هذا هو واقع الحال لدى اتجاه «اللاادلجة» في بلدان اوروبا الراسمالية المتطورة وفي الولايات المتحدة الامريكية ، ذلك الواقع الذي يقود حاليا ، كما قاد في العقود الاخيرة ، الى رفض التراث الاوروبي المستنير المتحرر من عصر الصعود البورجوازي التقدمي في القرنين السابع عشر والثامن عشر . ومن المعروف أنه يقف في طليعة ذلك التراث المذهب الانساني Humanismus والاتجاهات العقلانية

---

١ ـ نعيد الى الاذهان ان اسماعيل مظهر ، احد ممثلي « نزعة المعاصرة » في منحاها العدمي التراثي ، وجد في هذا التصنيف للتاريخ قاعدة لموقفه العدمي من التراث والتاريخ العربي الاسلامي ، وذلك خصوصا في الثلاثينات من هذا القرن (ارجع الى الفصل الخاص بـ « نزعة المعاصرة ») .

والمادية (الطبيعية) وغيرها (١) .

والجدير بالاهتمام والملاحقة في اطار الظروف العربية المعاصرة ان نشير الى ان اتجاه « اللاأدلجة » العدمي (اللاتاريخي اللاتراثي) ذاك استطاع أن يتسرب الى عقول بعض المثقفين العرب الذين ينتمون الى الطبقة البورجوازية الوسطى ، العاجزة عن حل الاشكال الاجتماعي التاريخي في الوطن العربي والخاضعة في نفس الوقت للتأثيرات الثقافية التي حملها الاستعمار الدخيل معه الى الوطن العربي . ان تلك الطبقة الوسطى بحكم موقعها الاقتصادي غير القيادي في ذلك الوطن (على الاقل حتى أواخر العقد الثاني من هذا القرن) ، وبحكم قدرتها على التحرك الثقافي نسبيا ، كانت تتطلع الى « الغرب » بأعين مبهورة مأخوذة يقودها الطموح الى التشبه والتمثل به .

وعلى أساس من ذلك الواقع **الهجين** يصبح أمرا مفهوما ومشروعا أن يتبنى شخص مثل زكي نجيب محمود اتجاه « اللاأدلجة » ضمن أخذه للفلسفة الوضعية أساسا فلسفيا لنشاطه الفكري .

---

١ – الملاحظ ان اتجاه رفض ذلك التراث المستنير انطلق وينطلق من ان الطبقات البورجوازية خلفت وراءها منذ زمن مديد مرحلة الصعود التقدمي ، اذ تحولت الى مواقع الرجعية والتبريرية الطبقية ، هذا التحول الذي يتجسد بالمرحلة الثانية والاخيرة من تاريخها ، اي مرحلة الانحسار والاحتضار . من هنا ترتد الى الوراء باحثة في « الدفاتر العتيقة » ، التي انبثقت عن العصور الاقطاعية ، عن ملاذ لها يحميها من واقع انسداد الافاق ، كما تعمل على تكوين فلسفات ومذاهب جديدة (وجودية ، وضعية ، ذرائعية) ، مهمتها الرئيسية تكمن في خلق مثل ذلك الملاذ : ان التفاؤل والعلم والعقل وكل ما هو من هذا القبيل ، يرتد الى الوراء ، مداسا ، ليحل محله الوهم والايمانية والسحر الخ ...

بناء على ذلك التحول في الموقع الاجتماعي التاريخي يغدو الحادث التاريخي في امتداده التراثي ، الهدف الكبير الذي تطمح في امتلاكه تلك الطبقات وفي نشره وتعميمه في اوساط الجماهير المضطهدة (حول اتجاه الارتداد الى القديم الرجعي الوهمي ، راجع كتاب : انفتاح على الوهم – W. Heise ، برلين ١٩٦٤) . وفي المرحلة الراهنة يتعاظم في البلدان الرأسمالية الامبريالية المتطورة نوع من النزوع والحنين المرضيين نحو الماضي تعبيرا عن رفض « الراهن » المسدود الافاق والمفعم بالكوارث والتحذيرات . وهذا يسمى حاليا بـ Nostalgie (الحنين المرضي الى الماضي) . (انظر حول ذلك : جريدة N. Deutstchland ٧ كانون اول ١٩٧٤) .

والجدير بالاهتمام العميق ان الطبقات البورجوازية العربية لم يتح لها ان تحقق من الانجازات الهامة ما أتيح لمثيلاتها الاوروبية . فالاولى حرمت من ان تتمتع بثمار مرحلة تقدم وصعود تمر بها ، ذلك لانها ادينت ، من حيث الاساس ومن بداية الامر ، بان تنشأ وتتبلور هجينة قاصرة تابعة . فظلت تتحرك ، ايضا من حيث الاساس ، في الوهم . وهذا ما وسم عملية دخول صيغة « اللاأدلجة » من « النزعة التحييدية » بميسم الغزو الثقافي .

من هنا نفهم لماذا تظهر تلك العملية بمظهر القسر والتعسف تجاه التاريخ والتراث العربي ، حينما تعمل على تطويعهما لرؤاها النظرية والمنهجية .

والذي سيستأثر اهتمامنا هنا هو موقف ذلك الاتجاه في صيغته العربية تجاه قضايا التاريخ والتراث العربي . فتمشيا مع روح نظرية اوغستكونت في مراحل التاريخ الثلاث ، يرى زكي نجيب محمود أن « مجتمع ما قبل العلم والصناعة (كان) أحد اثنين : فهو اما مجتمع بدائي ما يزال يعيش مع الساحر والكاهن — وقلما نجده الان — واما هو مجتمع ذو أبعاد عميقة في ثقافته وفي حضارته ، لكنهما ثقافة وحضارة لا تقومان على العلوم والتقنيات الالية ، وها هنا تقع الامة العربية مع سواها من البلدان « النامية » برغم ما لها من مجد ثقافي عريق » (١) .

ان الفكرة الرئيسية المحركة هنا هي ان ما سبق هذا المجتمع المعاصر العلمي التكنولوجي (الغربي) ، ومن ضمن ذلك بالطبع التاريخ العربي ، ليس الا مرحلة لا علمية لا وضعية جدير بنا أن ننساها عن ظهر قلب : « وتسألني : وماذا نحن صانعون بآدابنا وفنوننا ومعارفنا التقليدية كلها ، والتي كانت تحتكر عندنا اسم « الثقافة » ؟ فأجيبك بأنها مادة للتسلية في ساعات الفراغ ، ولم أعد أقول — كما قلت مرارا مقلدا هيوم وجاريا مجراه — لم أعد أقول انها خليقة بأن يقذف بها في النار » (٢).

ان هذا النص ، الذي كنا قد أوردناه في موضع آخر من هذه « المقدمة » ، يشير بوضوح الى هيمنة اتجاه « اللاأدلجة » الوضعي اللاتاريخي في فكر زكي نجيب محمود . فكما يرفض المفكرون الغربيون الوضعيون المعاصرون تراثهم بحجة أنه يمثل مرحلة سيادة الايديولوجيا اللاهوتية والميتافيزيقية ، يرفض كذلك محمود التراث العربي بصفته مادة تقليدية للتسلية في ساعات الفراغ لا تربطها رابطة بالعلم والتقنيات الآلية .

وفي الحين الذي يقوم فيه محمود بتلك الخطوة « العدمية » تجاه التراث العربي ، يرى انه على الوضع الامثل المقترح في الثقافة العربية المعاصرة أن ينطلق معه « ثورة في اللغة » محايدة كل المحايدة تجاه الوضع الاجتماعي الطبقي والقومي والايديولوجي في الوطن العربي . فهو في معرض شرحه لمذهب « التحليل المنطقي » الوضعي الذي يأخذ به ، يقول ان « حقائق الواقع هي دائما أفراد جزئية ليس فيها تعميم ولا تجريد » (٣) . ولمزيد من الوضوح يتساءل تساؤل العارف : « اذ ما معنى أن نقول عن قانون علمي معين انه مادي وما معنى ان نقول عن لوحة فنية أو قطعة موسيقية انها مادية وقد نمضي مع هذا النحو حتى نستيقن من أن العبارة التي تلوكها الافواه في استخفاف واعني عبارة حضارة هذا العصر مادية انما هي صف من الفاظ ينتهي بنا الى لا شيء أو قد ينتهي بنا الى معنى

---

١ — زكي نجيب محمود : تجديد الفكر العربي ، نفس المعطيات سابقا ، ص ٢٣٥ .

٢ — زكي نجيب محمود : موقفنا نحن العرب من المذاهب الفلسفية المعاصرة ، نفس المعطيات سابقا .

٣ — نفس المصدر السابق .

لكنــه معنى ينتج لنا بعد عناء التحليل الذي يبين لنا ما نحن قائلوه » (١).

وحين يكون الامر كذلك ، تصبح مهمة « التحليل المنطقي » الوضعي منصبة على تحليل اللغة ودلالتها ، أما ما يسمى بـ « الفلسفة » عموما ، فانه لم يعد حسب ذلك سوى هذا الامر : تحليل اللغة . ومن هنا كان تأكيد محمود : « من اللغة تبدأ ثورة التجديد » (٢) . وفقا لهذا المنطق ، يتسنى لنا ان نفهم المغزى الذي اراده محمود من ايراده فقرة من الفيلسوف الفرنسي « دي تراسي » ، حيث يقول فيها : « ان تكوين الافكار وثيق الصلة بتكوين الكلمات ، فكل علم يمكن رده الى لغة أجيدت صياغتها ، ومعنى قولنا عن علم معين انه تطور وتقدم ، هو أن ذلك العلم قد ضبط لغته ، لا اكثر ولا أقل » (٣) .

هكذا يتحول العلم (ويفهم منه هنا كل اشكال التفكير العلمي عموما) الى عملية لغوية تتحدر موجباتها وضوابطها وآفاق تحركها اولا واخيرا منها نفسها . ولا شك أن موقفا مثل هذا ، كفيل بأن يزيل من الوجود كل اثر لعلمي التاريخ والتراث ، من حيث هما كذلك . ذلك لانهما اذ ينطلقان من تقصي الحادث التاريخي في امتداده التراثي ، اي من « المادة التاريخية والتراثية » ، لا يسعهما الا أن يطرحا هذه الاخيرة في سياقيها ، التاريخي والتراثي بكل ما يحتويان من جوانب اجتماعية واقتصادية وايديولوجية وجمالية الخ .. وعلى هذا الاساس « الوضعي » يصبح من العبث ان نبحث في تلك « المادة » من حيث هي « معطى مباشر » في دلالاتها وحيثياتها الايديولوجية (الطبقية) التي احاطت بها أولا ، وفي اطار الاحتياجات الايديولوجية (الطبقية) لمرحلتنا العربية المعاصرة ثانيا .

ان ارجاع البحث والعلم عموما الى تحليل منطقي « وضعي » لموضوع هذا البحث ان كان تاريخا او تراثا او تفاعلات كيميائية ، يؤدي الى موقف فلسفي ذاتي « لغوي » ينكر على الواقع المادي الموضوعي (العالم المادي) أن يكون موجودا الا عبر اللغة .

هذا الموقف ـ النتيجة ـ سيتبين لنا بوضوح اكثر في نطاق مذهب النقد الفني « الوضعي » الذي يتبناه ويدافع عنه زكي نجيب محمود . ففي هذا المذهب يرفض المؤلف ان ينصب تحليل الناقد على العمل الفني نفسه من حيث هو حصيلة وضع اجتماعي او على العالم الخارجي بماضيه وحاضره، ويدعو الى تركيز ذلك التحليل على العمل الفني نفسه بمعزل عن أي تأثير آخر . وحينذاك لا يعود مسموحا للناقد ان يسأل عن مغزى ومعنى

---

١ ـ نفس المصدر السابق .

٢ ـ زكي نجيب محمود : تجديد الفكر العربي ، نفس المعطيات سابقا ، ص ٢٠٥ . ودعوة هذا الاخير الى البدء بالثورة « من اللغة » ، نشهد حاليا امتدادات لها وصيغ مستجدة عنها تطرح نفسها بشكل او بآخر في صحافتنا (في جريدة الثورة الدمشقية مثلا) تحت عنوان « من عام المرأة الى عام اللغة » .

٣ ـ نفس المصدر السابق ، ص ٢١١ .

ذلك العمل الفني ، لان معيار هذا الاخير هو نفسه ولا شيء سواه . وبلغة محمود نستطيع استشفاف ذلك الموقف الوضعي الذي يصب في اتجاه « اللاادلجة » ، حين يعلن ان مؤدى مذهبه في النقد الفني هو « ان ينصب تحليل الناقد على العمل الفني نفسه ، لا لننفذ خلاله الى نفس الفنان ، ولا الى العالم الخارجي بماضيه وحاضره ، بل نقف عنده هو ذاته فنرى كيف تتآلف عناصره ،.. نعم ، نحصر انفسنا في العمل الفني نفسه فلا نسمح لاي عامل خارجي ان يتدخل في حكمنا ، كنفس الفنان ومشاعره ، او حوادث التاريخ ، او الاساطير الدينية وغير الدينية او المبادىء الخلقية ، او الافكار الفلسفية ، فلا يجوز للناقد ـ بناء على هذه المدرسة الجديدة ـ ان يسأل عن لوحة ـ مثلا ـ قائلا : ما مغزاها ؟ او ما معناها ؟، لانه لا مغزى ولا معنى في الفنون » (١) .

هكذا تبدو الصورة واضحة المعالم : ان العلم **عموما** لا يبحث في « ماذا » ، وبذلك فهو وصفي بحت بعيد كل البعد عن « التفسير » و « التأويل » ضمن السياق التاريخي الحقيقي . ان « تحييد » العلم وموضوعه يجري على اساس رفض العلاقة الاجتماعية والايديولوجية ، وقصره على « مفردات » جزئية مجردة من التعميم الضروري .

والحقيقة ، ان رفض ادلجة العلم وموضوعه ينطلق كذلك من الموضوعة الرئيسية للفلسفة الوضعية المنطقية ، وهي ان مهمة الفلسفة تكمن أولا واخيرا او بشكل رئيسي في تحليل لغة العلم ونتائجه تحليلا منطقيا . وعلى ذلك فان المهمة الانطولوجية والمعرفية للفلسفة يضرب بها عرض الحائط لحساب مثل ذلك التحليل اللغوي المنطقي .

وحين يصبح الامر كذلك ، لا يسعنا الا ان نعطي زكي نجيب محمود الحق الكامل في منطلقه من انه « من اللغة تبدأ ثورة التجديد » في الوطن العربي ، وفي رايه بأن تراثنا التقليدي (القديم) لا يشكل بالنسبة الينا اكثر من « مادة للتسلية في ساعات الفراغ » ، لانه يدخل في حظيرة المجتمع « اللاعلمي اللاتقني » .

وقد يبدو اخيرا انه من الضروري حصر معالم صيغة « اللاادلجة » في صورتيها « الغربية » و « العربية » . ها هنا ينبغي القول بأن تلك الصيغة تقوم على تضخيم عنصر الجزء على حساب عنصر الكل ، وجانب الوصف (التحليل) على جانب التفسير (التركيب) ، وبالتالي فان لوحة الوجود الفنية الواسعة تختزل بلقطات جزئية مفردة تضيع المنظر العام الكلي . واذا كان لا بد من الحديث هنا عن « تحييد علمي » ، فان ذلك يستنبط من الرفض الحازم لاي تأثير على البحث العلمي (التأريخي والتراثي مثلا (ما عدا التأثير « الداخلي » . ان هذا التحييد يتم فقط في نطاق المجتمع القائم على العلم والتكنولوجيا ، أي المجتمع « الصناعي » ، لان امكانية مثل ذلك البحث المحايد تعطى ضمنيا في هذا المجتمع . اما

---

١ ـ زكي نجيب محمود : فلسفة وفن ، ص ٢٢٠ .

فيما عدا ذلك ، أي فيما قبل هذا المجتمع ، فالامر ذاك غير وارد . اذ ان المرحلتين الرئيسيتين قبل المجتمع « الصناعي » وتمثلان التاريخ الانساني وامتداده التراثي في المرحلة الحديثة) تقومان بالاصل على الايديولوجيا ، اللاهوتية اولا ، والميتافيزيقية ثانيا .

ولكن صيغة « اللاادلجة » في واقعها « الغربي » البورجوازي تجد نفسها حاليا امام اوضاع جديدة تحتم عليها السقوط . ذلك انه قد اتضح ان الصراع الايديولوجي في ذلك الواقع نفسه أولا ، بينه وبين الواقع الاشتراكي في البلدان الاشتراكية ومناطق اخرى من العالم ، لم يعد انكاره نوعا من الخطأ فحسب ، وانما اصبح في اطار مرحلة الانحسار الشاملة للامبريالية خطرا . ها هنا تبدو ضرورات العودة الى « الادلجة » واضحة في ذلك المجتمع « الغربي التكنولوجي » . اما على صعيد الوطن العربي فان المسألة تشير الى اكتسابها ملامح جديدة من الدعوة الى ادلجة النظر الى التراث العربي منهجا وتطبيقا . وهذا مفهوم ، حيث أنه يحدث مع تعاظم الصراع الاجتماعي والوعي الاجتماعي العلمي .

هكذا تبدو المسائل المتعلقة بـ « النزعة التحييدية » ، دون ان يكون من الصعب اكتشاف الحقيقة التالية ، وهي انه توجد علاقة وثيقة بين صيغها الثلاث ، الاكاديمية والوثائقية واللاادلجة . فهذه جميعها تطمح في القفز على ظلها ، حيث تعتقد ان هنالك علما بذاته ، وقائع علمية بذاتها ، بمعزل عن تيار الحياة الدافق . ولا بد من القول بأن « النزعة التحييدية » تمثل وهما ، ولكن هذا الاخير يستند في وجوده الى عوامل موضوعية واخرى ذاتية . أما الرد الحقيقي عليه ، فهو الانطلاق من الواقع الحقيقي بمجموع جوانبه الاجتماعية والايديولوجية النظرية .

وحينما نحرر البحث التأريخي والتراثي للتاريخ والتراث العربي من هذه « النزعة التحييدية » اللاتاريخية اللاتراثية ومن مثيلاتها اللواتي اتينا عليها فيما سبق ، فاننا نكون قد حققنا خطوة اساسية ضرورية على طريق الحوار الجدلي التاريخي التراثي المعمق مع التاريخ العربي في افقه التراثي .

اما الخطوة الاخرى الضرورية والخطيرة في اهميتها فهي استكمال ذلك الحوار من خلال تقديم بديل لكل تلك النزعات اللاتاريخية اللاتراثية في البحث التأريخي والتراثي العربي .

ها هنا نكون قد شارفنا على أبواب القسم الثاني من هذه « المقدمة » ، وفيه سوف نعمل على طرح ما نراه اساسيا بخصوص ذلك « البديل » . ولكن قبل الدخول الى حقل هذه القضية ، يتوجب علينا التصدي للنزعة اللاتاريخية الرئيسية الاخيرة في البحث التأريخي والتراثي العربي ، نزعة « المركزية الاوروبية » .

★ ★ ★

الفصل الخامس

المركزية الأوروبية وقضايا الاستشراق

ان التعرض لنزعة « المركزية الاوروبية » (Eurozentrisme) في سياق الحديث عن التراث العربي والنظريات او الفرضيات التي جعلت منه موضوع بحثها ، امر ذو اهمية بارزة . ومصدر هذه الاهمية ذو طبيعة اجتماعية تاريخية وسياسية من طرف ونظرية « تراثية » من طرف اخر .

ويمكننا القول ان مجموعة من الكتاب والمؤرخين والباحثين العرب في التاريخ والتراث العربي قد خضعوا بدرجات واشكال مختلفة للطروح التي قدمها ممثلو النزعة الاوروبية المركزية تلك حول ذلك التاريخ والتراث . وظهر هذا الامر خصوصا لدى ممثلي « نزعة المعاصرة » في منحاها التراثي العدمي ، وان كان بدرجات مختلفة بالنسبة الى هذا او ذاك من اولئك الممثلين .

بيد انه يبدو لنا ضروريا ومن الاهمية المبدئية بمكان قبل التصدي ومناقشة القضايا الخاصة بـ « المركزية الاوروبية » بتفصيل كاف ، ان نعرض قاعها التاريخي ونناقش فيه ، ذلك الذي شكل الاطار الحضاري الموضوعي لها . اذ عبر ذلك تتكشف مجموعة من القضايا التي يعبد فهمنا لها استيعاب تلك النزعة في ابعادها وآفاقها الذاتية الخاصة .

لقد كان القرن الثاني عشر ، في الحقيقة ، المرحلة التي انطلقت منها اهتمامات اوروبا بالعالم العربي والاسلامي ، تلك الاهتمامات التي اخذت تشمل شيئا فشيئا مزيدا من قطاعات ذلك العالم الذي حقق حتى تلك المرحلة تطورا حضاريا عميقا (١) . فتمت في ذلك القرن لقاءات واسعة وخصبة بين العالم العربي — الاسلامي والعالم المسيحي — اللاتيني آنذاك .

وكان امرا مثيرا وذا دلالة بليغة ان اصبح الاهتمام عميقا بذلك العالم الاول من قبل العالم الاخر . والحقيقة ان هذا الامر لم يحدث بالدرجة الاولى نتيجة طموح وفضول نظري علمي الم بعلماء العالم المسيحي اللاتيني للاحاطة بالتراث الشرقي وتقصي مشكلاته ، وانما بسبب المطامح التجارية الاقتصادية التي تملكت ، خصوصا ، البابوية وسادة المدن التجارية الايطالية آنذاك تجاه ذلك الشرق بخصبه الاقتصادي التجاري والعلمي .

---

١ — انظر حول ذلك مع المقارنة : عبد الرحمن بدوي — دور العرب في تكوين الفكر الاوروبي ، بيروت ١٩٦٥ ، ص ٥ — ١٢ ، ماجد فخري — الدراسات الفلسفية العربية ، في كتاب الفكر الفلسفي في مائة عام ، بيروت ١٩٦٢ ، ص ٢٤٣ .

وعلى هذا الاساس نرى في الحروب الصليبية ، التي امتدت سنوات طويلة واثمرت مشكلات ونتائج مخربة للشرق العربي ، جسرا عريضا متينا تفاعل عبره ذلك الشرق بالغرب ونشأ ، انطلاقا منه، الاهتمام بالشرق والبحث الجاد في معظم اموره (١) .

والجدير بالذكر ان هذا الاهتمام بأمور الشرق عموما ، والمنطقة العربية منه بشكل خاص ، استمر في المراحل التاريخية اللاحقة بأشكال ووتائر مختلفة . وقد اتسع هذا الاهتمام على نحو خاص بدءا من العقد الاخير من القرن الثامن عشر ، حينما دخلت الجيوش الفرنسية مصر بقيادة نابليون (١٧٩٨) .

ومما له دلالة خاصة ان اول مطبعة عربية وجدت في مصر* والوطن العربي ، كان قد جلبها نابليون معه خلال غزوه لمصر ، وذلك بهدف تحقيق مطامع واهداف الغزاة الفرنسيين الحربية والاقتصادية والثقافية . وقد ساهم المستعربون الفرنسيون الذين رافقوا بونابرت في ترجمة اول منشور وجهه بالعربية الى الشعب المصري . ونستطيع ان ندرك عبر قرائتنا له ، كما ورد في « عجائب الاثار » للجبرتي ، جانبا عميقا من خلفية الاستشراق والبحث في الشرق من قبل كتاب اوروبيين في تلك المرحلة التاريخية (٢) .

ثم تدخل في اعقاب ذلك حلقة جديدة وهامة حتى الحد الاقصى في تاريخ الاستشراق والاهتمام بقضايا الشرق الفكرية ، الى جانب القضايا الاخرى .

فلقد كان النصف الثاني من القرن التاسع عشر مرحلة خطيرة في حياة بعض المجتمعات الراسمالية الاوروبية ــ كما كان ذا دلالة عميقة بالنسبة للواقع العربي الخاضع آنذاك للامبراطورية العثمانية الاقطاعية ــ . اذ ان تلك المجتمعات اخذت انذاك تعيش مرحلة انتقال من علاقات اجتماعية راسمالية قائمة على المنافسة الاقتصادية الحرة (الليبرالية) ، بما طابقها من ليبرالية في بنيتها الفوقية الايديولوجية ، الى علاقات جديدة نسبيا ترتكز الى الاحتكارية والمركزية في الاقتصاد وعلى تصدير رؤوس اموال الى بلدان اخرى متخلفة بغية تثميرها لصالح الاحتكارات ، كما تقوم على اسلوب من القمع والاخضاع الثقافي المباشر في الداخل والخارج .

كانت هذه المرحلة الثانية الارض الخصبة التي انطلق منها الاستعمار الراسمالي الحديث ، غازيا ما استطاع من البلدان التي لم تجتز بعد النمط الاجتماعي الاقطاعي ، او التي ما زالت تحتوي مجموعة متعددة من الانماط الاجتماعية ما قبل الراسمالية .

---

١ ــ انظر : موسوعة ماير الجديدة ، مجلد ٦ ، لايبزغ ١٩٦٣ ، ص ٢٩٩ .

٢ ــ جاء في « معجم المطبوعات العربية والمصرية ــ المقدمة ص ١ » على لسان يوسف احسان سركيس ، ان « نابليون عاهل الفرنسيس اول من جاء بمطبعة عربية الى القاهرة سنة ١٧٩٨ ميلادية . ولم يطبع فيها من المصنفات الا كتاب امثال لقمان الحكيم مع ترجمته الى اللغة الفرنساوية . وطبع فيها ايضا المنشورات والاوامر باللغة العربية .. » .

ان هذا التحول ، الذي اكتسب صيغته المتبلورة في اواخر القرن التاسع عشر ، اخذ يخضع مجموع القطاعات في تلك البلدان لمطامحه وآفاقه القريبة والبعيدة المدى .

وحين نقر بأن هذه الظاهرة الجديدة ، الاستعمار ، كان عليها في بداية الامر ان تستخدم المدفع والبندقية في غزوها للبلدان المتخلفة اجتماعيا واقتصاديا وعلميا وعسكريا ، لكي تخلف لنفسها هناك مواقع ثابتة ، فاننا نلاحظ ان هذا الاسلوب العسكري المباشر اخذ شيئا فشيئا — وخصوصا في سنوات ما بعد الحرب العالمية الثانية — يفقد من فعاليته وجدواه في تحقيق ذلك الهدف . ومع ذلك فليس بامكاننا ان نقيم حاجزا سميكا لا يخترق بين كلتا المرحلتين من تطور الاستعمار الراسمالي الحديث .

فالاستعمار العسكري المسلح (وهو ما يسمى عادة بالاستعمار القديم) ، والاستعمار الاقتصادي والثقافي (وهو ما يسمى عادة بالاستعمار الجديد) ، يشكلان في الحقيقة وجهين لواقع واحد ، هو الاستعمار الراسمالي الذي ارتبط نشوؤه وتطوره بنشوء المجتمع الراسمالي الصناعي في اوروبا الحديثة .

ان لهذا الطرح للمسألة اهمية قصوى في فهم واستيعاب المصادر **الموضوعية** التي انطلقت منها حركة الاستشراق الحديث . وربما كان صحيحا الى حد بعيد ان نشوء هذه الحركة قد ارتبط بآفاق **« الحرب النفسية »** ، التي اخذت تتكون وتتبلور في البلدان الراسمالية الاستعمارية بالتوازي مع تعاظم وتائر الصراع الطبقي في تلك البلدان ومع اتساع حركة **التغلغل الراسمالي** في ما نسميه بلدان « التشكيلات الاقتصادية الاجتماعية المتعددة » ، اي ما نقصده بـ (العالم الثالث) .

طبعا ، التمييز النسبي هنا واضح بين حركة الاستشراق وحركة الاستعراب ، فهذه الاخيرة ، التي تكون احد اقسام الاولى ، تبقى محتفظة بشخصية مستقلة نسبيا . اذ ليس كل مستشرق مستعربا ، وان كان العكس صحيحا . فالعلاقة بينهما قائمة ووثيقة ، حيث تجمع بينهما العوامل الموضوعية التي ادت الى نشوئهما وتحولهما الى جزء اساسي من الاستراتيجية الثقافية النفسية للبلدان الاستعمارية تجاه منطقة الشرق ، والوطن العربي منها على نحو خاص .

وبطبيعة الحال فاننا سوف نقترف خطأ منهجيا كبيرا ، فيما اذا نظرنا الى حركة البحث في التاريخ والتراث الشرقي ، والعربي منه خصوصا ، على انها متجانسة ، ذات نسيج نظري فكري وسياسي واجتماعي واحد . اذ ان عدم التجانس هذا من طبائع الامور في مجتمع طبقي .

ان هذه الرؤية الاجتماعية التاريخية لتلك الحركة تؤدي بنا الى الاستنتاج الضروري ، وهو انه ليس هناك **مستشرقون** بشكل عام ، بل هناك

المستشرقون الذين انطلقوا من مواقع الاستعمار الثقافي الحديث (١) ، والمستشرقون الذين رفضوا هذه المواقع ، ليأخذوا مواقف **انسانية تنويرية** في اطار المجتمع الرأسمالي الاستعماري نفسه (٢) .

وقد شاهدنا نشوء مجموعة من محاولات البحث في التاريخ والتراث

---

١ ـ ان البحث عن العوامل الموضوعية الفعلية لنشوء حركة الاستشراق في اوروبا في اواخر القرن الثامن عشر وفي القرن التاسع عشر يؤدي بنا ، كما رأينا سابقا ، الى الاشارة بكل الاصابع الى نشوء الاستعمار الرأسمالي الذي كان من موجبات ومقتضيات وجوده التوجه الى « الخارج » بهدف اخضاعه . واذا تحدثنا عن « فضول » الاوروبيين التعرف على الشرق ، فانما يكون ذلك في سياق عملية نشوء ذلك الاستعمار ، وليس انطلاقا من موقف فكري ذاتي خاص .

واذا كان الامر كذلك ، فاننا نجد انفسنا مدعوين الى رفض وجهة نظر المستشرق السوري الاصل البرت حوراني حول نشوء الاستشراق في القرن التاسع عشر . فهو يرى انه في هذا القرن « سافر العديد من الاوروبيين الى الشرق الاوسط ، كما ازداد خلال ذلك القرن فضول علماء الغرب لمعرفة ودراسة ثقافات الشعوب الشرقية . ونتيجة لهذا الفضول آثيرت لدى الغربيين العديد من الاسئلة حول تلك الشعوب ، والتي كانوا بحاجة لايجاد تفسير مقنع لها ، منها : كيفية تطور الحضارة من القديم الى الحديث ، طبيعة المجتمعات البشرية في الشرق » ، اما بالنسبة الى القرن العشرين ، فانه يتميز « بشكل خاص بالتطورات السريعة والعديدة التي بدات منذ الحرب العالمية الاولى . ومن اهم هذه التطورات ازدياد عدد المثقفين عند الغرب واهتمام اوروبا الكبير في نشر تعليم اللغات الاسيوية والافريقية ... وبالاضافة الى كل تلك التطورات ، نجد ان الجيل الجديد في الغرب لديه رغبة كبيرة في الاهتمام بكل ثقافات شعوب العالم » (البرت حوراني : من محاضرة القاها في دمشق ونشرت مقاطع منها بعنوان الدراسات الشرقية والعربية في الغرب ، جريدة الثورة ، دمشق ، العدد ٣٧٢٠ بتاريخ ١٩٧٥/٤/٦) .

هكذا نجد أن البرت حوراني ينطلق في فهمه للاستشراق في القرنين ، الاخير والراهن ، من موقف ثقافي ذاتي يقوم على الفضول والطموح العلميين المعرفيين ، بعيدا عن الملابسات والظروف التي كانت من وراء ذلك فعلا والتي روفقت ولا شك بمثل هذين الاخيرين .

٢ ـ ان موقف أولئك المستشرقين الانسانيين المتنورين يبرز بمزيد من الاتساع والعمق والوضوح في المرحلة المعاصرة من انهيار الايديولوجية الاستعمارية بصيغتها المعتدلة ومن نشوء ردود فعل ايجابية مضادة لتلك الايديولوجية ممثلة بمواقف بعض المستشرقين المعاصرين الآخذين بموقف انساني متنور تجاه التاريخ والتراث العربي الفكري . من امثال هؤلاء بيتر باخمان المستشرق الالماني الغربي . ففي حديث له نشر في مجلة « الثقافة العربية ، العدد الثالث ، مارس ١٩٧٥ ـ طرابلس ليبيا ، ص ٦٥ » ، يقول : « الاستشراق كما نفهمه هو البحث العلمي عن حقيقة الحضارة والثقافة الشرقية ، ونبحث نحن المستشرقين الالمان عن تلك الحقيقة لعلمنا ان الثقافة الشرقية جزء لا يتجزأ من الثقافة العالمية ، فنحن بحاجة الى معرفة الثقافة الشرقية ايضا ، لاننا نعتقد ان الحق للفيلسوف هيغل القائل بان الكل هو الحقيقة ، وفي اعتقادنا ايضا ان من وظائف المستشرقين تقريب افهام مواطنيهم الغربيين الى حقيقة الثقافة الشرقية لان لها قيما توازي القيم التي نجدها في الثقافة الغربية » .

الشرقي في اواسط القرن التاسع عشر وما بعده وفي اطار المجتمع البورجوازي الليبرالي ، محاولات تشير الى المعالم الاولى الاكثر اهمية وحسما حتى ذلك الحين لمنهجية في البحث العلمي هي المادية الجدلية التاريخية على ايدي ماركس وانجلز ، اللذين يمثل هيجل اعظم ممهد لهما في هذا الحقل .

فالقضايا التي طرحها هذان المفكران في اطار محاولاتهما اكتشاف وفهم واستيعاب العوامل الرئيسية للتحرك الاجتماعي التاريخي ، بما في ذلك نشوء ونمو وانهيار البنى الايديولوجية (وقد برز هذا الجهد في مجموع ما كتباه من اعمال فلسفية واقتصادية وسياسية) ، وكذلك الاراء الخاصة بنمط العلاقات الاجتماعية في الشرق القديم والوسيط وببعض الاشكال الايديولوجية الدينية وغير الدينية هناك (وقد برز هذا الجهد خصوصا في المراسلات التي تمت بينهما ، وبينهما وبين اخرين) ، ان كل ذلك عمل على تكوين تلك المنهجية في حدودها الاولية والعامة للاحاطة بمشكلات التراث الانساني الفكري والحضاري العام ، والتي انطلق منها لاحقا اتجاه الاستشراق الاشتراكي الذي عمل على دراسة الفكر العربي في سياقيه ، التاريخي والتراثي التقدمي .

وعلينا ان نشير هنا الى اننا في القسم اللاحق من هذه « المقدمة » سوف نركز جهدنا على طرح المعالم الرئيسية لنظرية في التراث العربي الفكري — وقد كنا قد اثرنا فيما سبق بعضا من قضاياها — مرتكزين في ذلك الى تلك المنهجية ، ولكن من خلال العمل على تخصيصها تراثيا وبالتالي تطويرها ، والى بعض المسائل التي اثارها مفكرون عرب كلاسيكيون ، مثل ابن رشد ، في اطار منهجية البحث التراثي والتأريخي ، واخيرا الى بعض الابحاث الاستشراقية والاخرى المعاصرة الواعدة التي جعلت من قضايا التاريخ والتراث موضوعا لها . وسوف نقوم بهذا الجهد آخذين بعين الاعتبار المواقف التراثية التي تبنتها تلك النزعات التي كنا قد تحدثنا عنها ، منطلقين في ذلك من احتياجات وموجبات اللحظة المعاصرة للوطن العربي في منحاها التقدمي ، اي من آفاقها المستقبلية التقدمية . والحقيقة ، ان المنهجية تلك ، التي نشأت وتبلورت في النصف الثاني من القرن التاسع عشر ، اتاحت تشكيل صلة وصل بين الفكر البورجوازي التنويري الانساني ، الذي تكون في مرحلة صعود المجتمعات البورجوازية الاوروبية وظلت له اصداء وذيول فيما بعد ، وبين بعض ملامح فكر بورجوازي انساني نشأ في المجتمع الراسمالي الاوروبي الراهن كحركة احتجاج بسيطة وكرد فعل على ارهاب الاستعمار لشعوب الشرق الادنى .

في اطار ذلك الفكر البورجوازي التنويري والانساني ، وتحت تأثير المنهجية المشار اليها ، صدرت ابحاث عديدة ايجابية في التراث العربي الفكري . وهذا يرى بوضوح انه من الخطأ الفاحش الاعتقاد بأن نشوء الاهتمام في اوروبا الحديثة (الراسمالية) بهذا التراث ونشوء حركة الاستشراق بمجموع مراحلها وصورها ، قد تأتى فقط عن مطامع ومطامح استعمارية في الشرق العربي ، كما يقول بعض الكتاب العرب المنطلقين

من مواقع شوفينية قومية او ايديولوجية طبقية غائمة او جهل بواقع الحال . فهؤلاء يضربون صفحا عن اولئك الباحثين الاوروبيين الذين تصدوا للتراث والتاريخ العربي انطلاقا من مبادىء العقلانية والمساواة والتنوير والموضوعية العلمية . وهي مبادىء البورجوازية في مرحلة الصعود التقدمي في اوروبا ، على النحو الذي طرحناه في مواضع سابقة من هذا الكتاب (١) .

كما انه يجدر القول بأن المنجزات الفكرية العربية الوسطوية ، التي دخلت حياة المجتمعات الاوروبية الآخذة في بناء العلاقات البورجوازية الجديدة ، قد حرضت بصورة مثيرة فعالة عقول المثقفين المتنورين هناك على استكناه جذور تلك المنجزات على نحو قريب .

---

١ ــ أن غياب المنهجية العلمية في بحث التاريخ والتراث العربي والاعتقاد بان كل او معظم ما كتب عن العرب والاسلام باقلام غير عربية وغير اسلامية ليست الا دسيسه ومؤامرة استعمارية او صهيونية ، يؤديان الى الوقوع في مثل التعميم التالي : « اكثر هؤلاء العلماء الغربيين من اثريين ومؤرخين ينتمون الى اليهودية السالفة او الصهيونية الحديثة في تأويل التاريخ (العربي) » (احمد الفتيح : كيف نكتب تاريخنا القومي ــ نفس المعطيات سابقا ، ص ١٧٨) .

٢

من مجمل ماسبق تستبين لنا أبعاد تلك النزعةالايديولوجية الاستعمارية، « المركزية الاوروبية » بوظيفتها التي كانت قد هيئت لها : فلقد أنيطت بهـا مهمة تقديـم « الاثباتات » التاريخية بأن تاريخ الحضارة العقلية المتـازة عمومـا ما هو الا تاريخ للبلدان الاوروبية ، أما ما قدمته البلدان الاخرى ، في الشرق العربي خصوصا ، فانه لا يخرج عن كونه تجليات ومواقف دينية خالصة لا تدخل مباشرة في الحقل الحضاري ، ذلك الذي يبقى حكرا علـى صانعي الحضارة المتازين .

وحين يتكلم أصحاب هذه النزعة عن العصور العربية الوسيطة ، فانهم ينظرون اليها على أنها ، في واقعها الفكري الفلسفي مثلا ، امتداد كمـي للعهد اليوناني القديـم . ومفهوم « الامتداد » يتضمن هنا رفض الاعتراف بوجود انعطاف فكري **جديد نوعيـا** من جهة ، والتأكيد على أن المفكريـن العرب كانوا ، في أحسن الاحوال ، حافظي التراث الفكري اليوناني وناقليه الـى الشعوب الاوروبيـة .

والجدير بالذكر ان « المركزية الاوروبية » لم تكتسب صيغتها على أيدي باحثين ومستشرقين أوروبيين فحسب ، وانما شارك في ذلك أيضا وعلى نحو غير مباشر باحثون عرب واسلاميون . فلقد أراد هؤلاء الاخيرون ان يظهروا موقفهم هذا على انه دفاع عن التراث الاسلامي واعلان لاصالتـه وتميـزه .

انطلاقـا من رينان E. Renan (توفي عام ١٨٩٢) ، تأخـذ النزعة « المركزية الاوروبية » باكتساب مواصفاتها شيئا فشيئا . امـا المضمون العرقي الجنسي لهذه النزعة فانه يبرز بوضوح متزايد . اذ ان رينان ميز بين الجنس السامي والجنس الآري ، معتبرا ان الاول ، ويدخل ضمنـه العرب ، يعاني من نقص وضحالة في عقليته .

أما هذا النقص فانه يبرز ــ حسب رينان في كتابيه « تاريخ اللغـات السامية » و « ابن رشد » ــ من خلال شعور الساميين الفطري بالوحدة والمطلق والتدين ، وعدم قدرتهم على التحليل والتركيب . ثم يعزو رينان هذا الامر الى استعداد فطري مستحكم في الجنس السامي . (١)

---

١ ــ في كتابه الثاني يكتب رينان : « وليس العرق السامي هو ما ينبغي لنا ان نطالبه بدروس في الفلسفة ، ومن غرائب النصيب الا ينتج هذا العرق ، الذي استطـاع ان يطبع علـى بدائعه الدينية اسمى سمات القوة ، اقل ما يكون من بواكير خاصة به في حقل الفلسفة » (الترجمة العربية ، القاهرة ١٩٥٧ ص ١٥) .

وعلى العكس من ذلك ، كما يرى رينان ، فان الجنس الآري مهيأ غريزيا للقيام بعمليات عقلية معقدة تتسم بالتحليل والتركيب والتفكير في دقائق وتفصيلات الوجود .

ومن هنا يتضح لنا بوضوح مصدر المعارضة المطلقة للفكر العربي بالفلسفة ، وتوحيد الفكر الاوروبي بها . بل يستبين لنا من ذلك ، أن الفلسفة تعتبر عنصرا غريبا عن طبيعة الفكر العربي ، على الاقل منذ نشوء الاسلام . أما السبب في ذلك فهو أن « الاسلام (كان) عدوا ممتازا للفلسفة ..، اذا ما اعتبرنا الفلسفة بحثا ميتافيزيقيا أو وجوديا ، ولم تكن طبيعة الاسلام لتحتمل هذه الدراسات » . (١) ان علي سامي النشار ، كاتب تلك السطور الاخيرة ، في الوقت الذي يرفض فيه الفلسفة على ذلك النحو ويرى في نفس الوقت ، دون ان يدرك تناقض موقفه هذا ، ان « من هاجم فلسفة اليونان (من المسلمين) ، كان منهم من أنشأ مذاهب فلسفية في كل ما خاض فيه اليونان » (٢) ، ان علي سامي النشار هذا يؤكد على النحو الذي تنحوه المركزية الاوروبية : « اننا نتفق مع ارنست رينان في ان المفكرين الاسلاميين قبلوا الفلسفة اليونانية قبولا كاملا ولم يبدعوا فيها على الاطلاق » . (٣)

فالموضوعة الرئيسية التي تؤكد عليها تلك النزعة ، وهي انه في مرحلة انتقال الفلسفة والحضارة اليونانية عموما الى اوروبا عبر العرب ، كان هؤلاء يعيشون مرحلة من التخلف الفكري والحضاري العام ، وأن فضلهم يعود أولا وأخيرا الى حفظ ونقل تلك الحضارة ، أقول ، ان تلك الموضوعة لا يتغير فيها شيء أساسي ، حينما يرى سامي النشار ، مع رينان « ان ذاتية العرب وعبقريتهم الحقيقية انما ينبغي أن تلتمس في الطوائف الاسلامية الدينية » . (٤)

ففي هذا القول الاخير يبرز تأكيد على أمرين :

١ ــ الانكار القاطع ان يكون العرب قد تمثلوا الفكر اليوناني حسب معطيات واقعهم آنذاك ، وبأنهم بالتالي لم يحفظوا ذلك الفكر وينقلوه الى أوروبا فحسب ، وانما طوروه وطوعوه لمقتضيات واقعهم ذاك ، بحيث لا يسعنا ، في سياق ذلك ، الا القول بأنهم انشأوا فلسفتهم الخاصة بهم ،

---

١ ــ علي سامي النشار ، نشأة الفكر الفلسفي في الاسلام ، الطبعة الثانية ، الاسكندرية ١٩٦٢، ص ٢٩ .

٢ ــ نفس المصدر والمعطيات السابقة ، ص ٢٨ . من الجدير بالذكر ان الراي القائل بان الفلسفة « دخيلة » على المجتمع العربي الاسلامي الوسيط وجد من يمثله لدى المؤلفين والمفكرين العرب الاسلاميين القدامى ، امثال القاضي صاعد بن احمد (١٠٧٠) في كتابه « طبقات الامم » ، والشهرستاني (١١٥٥) في كتابه « الملل والنحل » ، وابن خلدون في « مقدمته » .

٣ ــ نفس المصدر والمعطيات السابقة .

٤ ــ نفس المصدر والمعطيات السابقة .

انسياقا مع هذا الموقف الهجين يترتب علينا ان نرفض النظريات الفلسفية والعلمية والتصوفية الهرطقية التي تكونت في اطار المجتمع العربي الوسيط ، منطلقين من أنها لا تمثل جزءا أساسيا من الحياة الثقافية لهذا المجتمع ، أي من التراث والتاريخ العربي الفكري .

والحقيقة ، ان من أهداف نزعة « المركزية الاوروبية » تعرية التراث والتاريخ العربي من كل حلقة فكرية هامة كثيرا أو قليلا ، وجعله تراث وتاريخ الروحانيات والطرق الصوفية والقديسين والخرافات والتصورات الوهمية — ومن هنا التضخم الغيبي اللاتاريخي لمسألة نشوء الاديان السماوية في الشرق — أو تاريخ وتراث الملوك العتاة الاجلاف الجهلة والعوام واللصوص والمفلوكين (المجاذيب) .

لا شك أن مثل هذه الصورة عن التراث والتاريخ العربي كانت ، وما تزال وان كان الى جانب صور أخرى ، تحتل جزءا من الستراتيجية الثقافية الاستعمارية الموجهة الى الوطن العربي ، خصوصا مع نشوء « اسرائيل » والقضية الفلسطينية في الخمسينات من هذا القرن . طبعا ، هنالك تغيير

خلق وابراز نزعة جديدة تقوم بتحقيق الهدف الاساسي البعيد الذي كان على « المركزية الاوروبية » في حينه ان تحققه ، وان كان في صيغة جديدة . وهكذا نجد امامنا نزعة جديدة ، هي « المركزية الشرقية » التي تتحدد مهمتها ، من طرف اولئك العلماء ، في مغازلة « الشرق وحضاراته العريقة الاصيلة » (انيكييف : حول دور المثالية والتقاليد في الايديولوجية القومية ، نشر في : حول الصراع الايديولوجي في البلدان النامية ، دمشق ١٩٧٤ ، ص ٩٥) . وقد أخذت تلك المغازلة في التكون تقريبا منذ نشوء « المركزية الاوروبية » . ذلك أنه أخذت تنشر « في الادب البورجوازي نظريات تبدو ، لاول وهلة ، معاكسة للاولى ، اذ انها تشجب الاستخفاف بالشرق ، والاستعلاء عليه ، والحط من شأنه ، وتعترف له بفضل كبير على الحضارة الانسانية ، وتنادي به عدلا للغرب . بل تتجاوز ذلك الى القول بأن الشرق قد سبق الغرب في بعض المجالات ، وان على الاخير ان يتعلم منه الكثير ... ومن عجيب المفارقات ان تكون عظمة الشرق في رأي هؤلاء نابعة من تدينه وروحانيته بالذات ...

وقد طرأ في الفترة الاخيرة تعديل على قضية المزج بين الحضارات الروحية في الشرق والغرب متأت عن عزوف الايديولوجيين البورجوازيين عن تعاليم الشرق الغيبية والمثالية الدينية التي درست دراسة نظرية عاليه ، وتوجيه جل اهتمامهم نحو النظرات والعقائد الميتولوجية البدائية الساذجة نسبيا . ويرى الايديولوجيون البورجوازيون مزية هذه النظرات والعقائد في انها « لم تفسدها التأملات الطويلة العقيمة والمميتة للنفس » ... وقد تجسد هذا التفسير للعقائد البدائية التي تعتنقها قبائل وشعوب اسيا وافريقيا اكمل تجسيد واوضحه في النظرية التي اسسها ممثلو الزنوج الذين قضوا شطرا من حياتهم في اوروبا (ل. سيغور واني . سيزر) وبعض المفكرين الاوروبيين البارزين (سارتر) واطلقوا عليها اسم « الزنوجة » (نفس المرجع والمعطيات السابقة ، ص ٩٥ ، ٩٦ ، ٩٧).

وضمن هذا الفهم للمسألة اشار احسان سركيس الى ان بعض المستشرقين مجدوا بشكل مبالغ بخصوصيات الحضارات الشرقية (صحيفة الثقافة الاسبوعية ، دمشق ١٩٧٤/١/٢٦) .

لحق بهذه الصورة ، أرغم الاستعمار على القيام به ، كما أشرنا من قبل ، تحت تعاظم حركة البحث الاكثر عمقا وتقدمية في التراث والتاريخ العربي ، وضغط حركة التحرر الوطني والاجتماعي والقومي في الوطن العربي ،وانتباه المنظمـــات السياسيـــة هناك اكثر نأكثر لاهمية البحث العلمي الثوري لذاك التـــراث والتاريـــخ .

٣

لقد كتب أحد الممثلين البارزين لـ « المركزية الاوروبية » ، وهو W. Windelband ، في الثلاثينات من هذا القرن في كتاب له حول تاريخ الفلسفة بأنه يجد نفسه غير مضطر لكتابة فصل خاص بتاريخ الفلسفة لدى العرب ، لان ما قدمه هؤلاء للاوروبيين لم يكن في الحقيقة سوى مكتسبات الفكر اليوناني والهليني من العصر القديم . (١) بل أكثر من ذلك ، اذ بالقياس الى « أفكار مبدئية خاصة ، كانت الفلسفة المشرقية في العصر الوسيط افقر من الفلسفة الاوروبية» (٢) في ذلك العصر.

ها هنا نشهد روح العداء الفكري — ومن خلفه السياسي — مبثوثة في كتابات اولئك الممثلين ضد المرحلة العربية الوسيطة في جوانبها الخصبة ، تلك الجوانب التي لم تحرض فقط اوروبا انذاك (في المراحل الجنينية الاولى للانتقال من الاقطاع) على التفكير العقلاني ، وانما ساهمت كذلك في صناعة أبعاد عهد النهضة البورجوازية Renaissance هناك .

ونحن هنا لا نشك في ان التصدي لـ « المركزية الاوروبية » من قبل الباحثين العرب عملية معقدة شائكة ومركبة ، اذ ان لها وجوهها السياسية والايديولوجية والتراثية والتأريخية والاجتماعية والاخلاقية . وهذه العملية، من حيث هي كذلك ، تدخل بالاصل في اطار مجابهة الستراتيجية الثقافية للاستعمار ، مجابهة تشترط دراسة التاريخ والتراث العربي الفكري بعلائقه مع التاريخ والتراث الانساني آنذاك (اليوناني والهندي والفارسي والصيني والمصري) دراسة تأخذ بعين الاعتبار مجموع منجزات البحث العلمي الجدلي التأريخي والتراثي الحديث والمعاصر .

ها هنا ينبغي علينا ان **نعود** الى الفكر العربي **ونستعيده** في آن واحد ، أن نعود اليه بمعنى ان نضبطه ونحققه ونوثقه **تاريخيا** وفي كل أوجهه ومناحيه ، وأن نستعيده بمعنى ان ننظر فيه **تراثيا** وعبر نهجية جدلية تاريخية تراثية تفرز منه العناصر الايجابية لتوحد بينها وبين منجزات الفكر العربي والعالمي التقدمي المعاصر ، وتترك العناصر الاخرى منه للتاريخ وللبحث التأريخي الاكاديمي .

واذا أردنا الكشف عن القصور **الذاتي** في « المركزية الاوروبية » ، فاننا سوف نواجه ذلك ، ضمن ما نواجهه ، مجسدا في أمر على غاية الاهمية ، الا وهو جهلهم قضايا « التشكيلة الاقتصادية الاجتماعية »أو رفضهم لها . نفي هذه الاخيرة تأكيد على مسألتين :

---

١ — انظر : ف . فندلباند ، تاريخ الفلسفة ، Tuebingen ١٩٢١ ، ص ٢٦٠ .

٢ — نفس المصدر والمعطيات السابقة ، ص ٢٦٣ .

١ ــ ان مجتمعا بشريا ما هو كذلك ، لانه يشكل نمطا اجتماعيا متميزا الى هذا الحد او ذاك من مجتمع بشري آخر . وتميزه هذا يتحدد من نمط وكيفية الانتاج المادي الاجتماعي السائدين فيه . الا ان ذلك التميز المبدئي ليس مطلقا ، وانما هو نسبي . فالمجتمع الواحد هو ذو شخصية متميزة، ولكنه في نفس الوقت يكون جزءا من كل اجتماعي عالمي ، كما يحتوي ــ في حلقاته الطبقية ــ ذيولا او بقايا او جيوبا من المجتمعات الطبقية الاخرى (هذا بغض النظر عن مجتمعات انتشكيلات الاقتصادية الاجتماعية المتعددة في البلدان المسماة بـ « النامية ») . (١)

فهنا تأكيد على التميز والاستقلالية ، وهنا كذلك تأكيد على الوحدة والترابط . وحينما نتحدث عن «حضارة» ما ، فانما نعني بذلك نمط الحياة الاجتماعية المادية السائد في منطقة ما وما يلازمه من اشكال في التفكير والتصرف الانساني . بيد أن الامر يمكن رؤيته من زاويتين :

الزاوية الاولى تسلط الاضواء على « الحضارة » في اطار اجتماعي شامل . فانسياقا مع هذه الزاوية من الرؤية ، يغدو ضروريا ان نسحب ذلك المفهوم على كل الانماط الاقتصادية الاجتماعية ، ومن ضمنها النمط المشاعي اللاطبقي . ذلك لان هذا الاخير يمثل ايضا وجودا حضاريا معينا ، وان كان متخلفا .

من طرف آخر نجد أن الزاوية الثانية تسلط الاضواء على « الحضارة » في اطار مجتمعات انسانية محددة تبدأ مع انحسار المجتمع المشاعي اللاطبقي ، ودخول المجتمع الطبقي ــ بما يرافق ذلك من تقسيم للعمل الى يدوي وفكري ــ مسرح التاريخ البشري (أما الحديث عن الحضارة اللاطبقية التي تبدأ مع انحسار الحضارة الطبقية فلسنا في معرضه هنا) .

هنا يؤكد مفهوم « التشكيلة الاقتصادية الاجتماعية » **على وحدة** الحضارة الانسانية بالمعنى الاول الشامل ، وبمعناها الثاني الضيق ، وعلى **التمايز** النسبي لكل حلقة منها في كلا معنييها .

٢ ــ أما المسألة الثانية التي يلح عليها ذلك المفهوم ، فهي أن تفاعل المجتمعات المختلفة بعضها ببعض يتم على أساس قانون العلاقة بين « الداخل » و « الخارج » ــ وقد كنا أشرنا الى ذلك في معرض حديث سابق من هذا الكتاب ــ .

ان كون التفاعل ذلك يتم على اساس من هذا القانون ، يؤدي بالنسبة الينا الى نتيجة ذات اهمية قصوى تتعلق باستيعاب القصور الذاتي لنزعة « المركزية الاوروبية » . هذه النتيجة هي ان كل مجتمع يتفاعل مع مجتمع آخر ، يتأثر به ويؤثر عليه انطلاقا من احتياجاته **الداخلية الاساسية** ، من

---

١ ــ انظر حول ذلك : طيب تيزيني ــ حول مشكلات الثورة والثقافة في « العالم الثالث » : الوطن العربي نموذجا ، دمشق الطبعة الثانية ١٩٧٤ ، خصوصا الفصل الاول .

بنيته الداخلية الاجتماعية والاقتصادية والقومية والاخلاقية والثقافية والعاطفية .

على هذا النحو يستبين لنا أن تأثر المجتمع العربي الوسيط بالثقافة اليونانية والهندية والفارسية والصينية لم يكن ليتم الا على سبيل التمثل الذاتي . أما أن يكون ذلك التأثر ذا طبيعة ميكانيكية ، فهذا لم يحدث .

وعلى ذلك النحو ، كذلك ، يصبح الحديث عن وجود ثقافتين متوازيتين في المجتمع العربي ذاك ، ثقافة يونانية وأخرى عربية ، أمرا غير مقبول من وجهة نظر علمية تاريخية وتراثية معمقة . وبناء على ذلك فانه يصبح من السهل على الباحث ان يكشف العقم العلمي لـ « المركزية الاوروبية » في صيغتيها الاوروبية العرقية (رينان وامثاله) والعربية الاسلامية السلفية الاشعرية (علي سامي النشار وأمثاله) ، حينما لا يغيب عن ذهنه أنها :

١ ــ تجسد تلك النظرة الميكانيكية السطحية لفهم العلاقات المتشعبة بين ثقافات الشعوب ، نظرة لا تأخذ بعين الاعتبار العلاقة الجدلية بين « الداخل » و « الخارج » . والمركزية الاوروبية حين ترفض هذا القانون أو تتجاهله أو تجهله ، فانها ترى ضمنا بأن العلاقة بين ذينك الحقلين هي علاقة قسر واقحام . ولا شك أن علاقة من ذلك النمط تعني ، ضمن ما تعنيه ، الغاء الاعتبار لواحد من عنصري العلاقة . فالفلسفة العربية الوسيطة ذات المنحى العقلي احيانا والعقلي المادي ــ بمعنى وحدة الوجود ــ احيانا اخرى ، ما هي حسب « المركزية الاوروبية » الا صورة اخرى عن الفلسفة اليونانية ، صورة ربما كانت موفقة في اطارها العربي الفكري ، الا أنها تبقى في مضمونها نسخة عن الصورة اليونانية الاصل .

والحقيقة ، ان هذا الشكل من التفكير الضيق المبتذل ، يقودنا الى مصب الموضوعة القائلة بأن الافكار التقدمية او الاشتراكية العلمية المنتشرة في الوطن العربي الى هذه الدرجة او تلك « مستوردة » من « الخارج » . ان اصحاب هذه الموضوعة يقعون في ذلك القصور الذاتي الذي شهدناه جزءا مكونا لـ « المركزية الاوروبية » ، حينما يجهلون أو يغضون النظر عن ديالكتيك العلاقة بين « الداخل » و « الخارج » هذه العلاقة المرتكزة ، كما رأينا ، الى فهم جدلي تاريخي لمفهوم « التشكيلة الاقتصادية الاجتماعية » .

ان ذلك القصور الذاتي في « المركزية الاوروبية » وفي « موضوعة الافكار المستوردة من الخارج » يتكىء ولا شك على خلفية موضوعية ، هي بالنسبة الى الاولى (المركزية الاوروبية) التحولات الاجتماعية والاقتصادية التي جرت في المجتمعات الراسمالية الاوروبية والتي مهدت لنشوء الاستعمار ورافقته بصفته جزءا لا يتجزأ من تلك المجتمعات ، وهي بالنسبة الى الثانية ، اي تلك الموضوعة ، الوجود البورجوازي الهجين في الوطن العربي ، ضحية التواطؤ التاريخي الاستعماري الاقطاعي الذي أحكم الخناق عليه .

والجدير بالذكر ان « المركزية الاوروبية » لا تلتقي فقط بالسلفية الدينية الوثوقية ، كما برز ذلك عبر تعرضنا لعلي سامي النشار ، وانما كذلك بنزعة المعاصرة في توجهها التراثي العدمي ممثلة باسماعيل مظهر ، وبالنزعة التلفيقية في احد منحييها ، الذي يمثله زكي نجيب محمود . فنزعة المعاصرة تلك ترفض التراث العربي الفكري على وجه الاجمال ، معتبرة اياه تراث الخمول الفكري والاساطير الغيبية الخارقة . ولذلك فالقفزة من الثقافة اليونانية القديمة الى الثقافة الغربية الحديثة ، دون المرور بالثقافة العربية الوسيطة ، تصبح امرا مشروعا ، بل ضروريا .
اما المنحى التلفيقي ذاك — ويعمل ممثلوه حاليا على ان يطرحوه بجدية — فانه كذلك يأخذ موقفا مماثلا من التراث العربي الفكري ، بحيث يلتقي في ذلك مع المركزية الاوروبية وموضوعة الافكار المستوردة من الخارج.

ان هذا الموقف نستطيع تبين معالمه بوضوح عبر الراي التالي ، الذي كنا قد اوردناه في معرض الحديث عن زكي نجيب محمود : « فهنالك (في التاريخ العربي) دروشة تعجب الجماهير العريضة ، يقابلها عقل مستعار من ثقافة اخرى ، تستخدمه الصفوة القليلة لتقاوم به دروشة الكثرة الغالبة » (١) .

ان مفهوم «الاستعارة» هنا يتطابق، في ابعاده وآفاقه النظرية والاجتماعية، مع مفهوم « الاستيراد » الفكري . فكلاهما يقفز فوق قانون العلاقة الجدلية بين الداخل والخارج ، بحيث ان مجتمعا ما ، وليكن المجتمع العربي الوسيط او الحديث او المعاصر ، يأخذ ما يأخذ من افكار ومبادىء ونظريات من مجتمع اخر أخذا تعسفيا بغض النظر عن احتياجات المجتمع الاول الثقافية الحقيقية ، ومن خلفها احتياجاته وبنيته الاجتماعية والاقتصادية والايديولوجية والسياسية والاخلاقية والعاطفية وما الى ذلك .

ومن الضروري التشديد على ان القول بتوافق نسبي عام بين الحصيلة الذاتية لـ « المركزية الاوروبية » من جهة وبين الحصيلة الذاتية لـ « نزعة المعاصرة » التراثية العدمية و « التلفيقية » في منحاها ذاك من جهة اخرى ، لا يعني وجود توافق كامل بينهما . ان المقصود من ذلك هو الاشارة الى انهما لا تتوافقان من حيث الخلفية والبواعث الموضوعية .

والامر هذا ينسحب كذلك على « السلفية الدينية الوثوقية » ، حينما تتخلف ، في موقفها العاجز ، عن تفهم العلاقة الجدلية بين « الخارج » و « الداخل » على النحو الذي طرحناه فوق . ولكنها ، مثل نزعتي المعاصرة والتلفيقية ، تختلف عن المركزية الاوروبية في خلفيتها الموضوعية ، كما انها تختلف بدورها عن النزعتين الاوليين من حيث خلفيتها تلك .

فلقد كنا ذكرنا ان خلفية تينك النزعتين تكمن في الوجود البورجوازي الهجين في الوطن العربي ، هذا الوجود الذي وقع ضحية التواطؤ التاريخي الاستعماري الاقطاعي . اما خلفية « السلفية » تلك فهي العلاقات الاقطاعية

---

١ — زكي نجيب محمود : نفس المصدر والمعطيات السابقة ، ص ١٦٥ .

الاجتماعية المتبلدة الممعنة في رفضها لاي مظهر من مظاهر التقدم الاجتماعي البورجوازي بشكل عميق وشامل .

٢ — اما الوجه الثاني لافتقاد « المركزية الاوروبية » ادعاءها التحدث باسم العلم ، فهو عرقيتها التي يمكن استكشافها في الحقول السياسية والاجتماعية والاقتصادية .

ان فشلها النظري المعرفي يقوم على واقع اجتماعي تجاوزه التاريخ ، اذ ان هذا الواقع اصبح يوجد رغما عن التاريخ (على نحو خاص رغما عن قوى الانتاج والتكنولوجيا المتطورة بشكل عاصف محذر والتي تتطلب تطورا مطابقا في علاقات الانتاج الاجتماعية) ، وبفضل التاريخ (على نحو خاص بفضل علاقات الانتاج الاجتماعية المتردية حتى الحضيض مقابل قوى الانتاج تلك) .

ولقد تعرفنا الى المبررات التي يقدمها ممثلو « المركزية الاوروبية » في تقسيمهم العرقي للناس الى ساميين وآريين . فأبرزنا ما يفهمه رينان تحت اسم « سامي » واسم « آري » : الاول تستحكم به **غريزة** التدين والشعور بالوحدة وعدم القدرة على القيام بعمليات عقلية معقدة . اما الثاني فيتميز **بغريزة** من طبيعة اخرى . هي العقلية والقدرة على القيام بعمليات عقلية مركبة ومعقدة . والاول يتسم تفكيره بالميل نحو المطلق ، اما الثاني فتكمن فيه نزعة ذاتية للتعدد وانسجام التأليف (١) .

وبناء على ذلك فانه ، حسب رينان ، « لم تكن الفلسفة لدى الساميين غير استعارة خارجية صرفة خالية من كبير خصب . غير اقتداء بالفلسفة اليونانية » (٢) .

ان هذا الامر يعني ، بتعبير واضح ملموس بالنسبة الى رينان ، انه « من الخطأ وسوء الدلالة بالالفاظ على المعاني ان نطلق على فلسفة اليونان المنقولة الى العربية لفظ « فلسفة عربية » مع انه لم يظهر لهذه الفلسفة في شبه جزيرة العرب مبادىء ولا مقدمات ، فكل ما في الامر : انها مكتوبة بلغة عربية ... » (٣) .

---

١ — بمزيد من الوضوح السافر كتب ايديولوجي الاستعمار الاميركي « باردجيس » في نهاية القرن الماضي : « آن القسم الاعظم من الارض تسكنه شعوب لم تستطع ان تقيم دولا متمدنة وليس بمقدورها عمليا ان تقوم بمثل هذه المهمة ، فقد قدر عليها ان تظل همجية او شبه همجية ... وازاء هذا الوضع لا يقتصر واجب الشعوب الناضجة سياسيا على الاستجابة الى توسلات الامم المتخلفة التي تلتمس المعونة والارشاد ، بل يتعدى ذلك الى ارغام هذه الامم على الخضوع والامتثال » (انيكييف : حول دور المثالية ... نفس المصدر والمعطيات السابقة ، ص ٩٤) .

٢ — ارنست رينان : ابن رشد والرشدية ، نفس المعطيات سابقا ص ١٥ .

٣ —
Histoire générale et systèm comparé des langues semitiques , Paris , Vic éd P. 10

هذا ما كان يراه ارنست رينان ، الذي مات في مرحلة المخاض الاولى للوجود الاستعماري الاوروبي الراسمالي . وقد كان قد سبقه جيل من المستشرقين ومؤرخي الفكر الفلسفي امثال Tennemann في كتابه « المختصر في تاريخ الفلسفة » والذي مات عام ١٨١٩ ، كما لحقه جيل اخر من هؤلاء ، امثال W. Windelband ، الذي اتينا سابقا على كتابه « تاريخ الفلسفة » الصادر في عام ١٩٢١ .

ان هؤلاء جميعا لم يكونوا قادرين ، لقصور ذاتي معرفي متكىء بطبيعة الحال على خلفية اجتماعية واقتصادية وسياسية كنا قد اشرنا الى مقوماتها، على اكتشاف واستكناه مفهوم « التشكيلة الاقتصادية الاجتماعية » ، وما كان لهم بالطبع ان يكونوا على ذلك قادرين .

بيد انه من المسائل الجديرة بالاثارة في هذا الاطار المسألة التي طرحها عبد الرحمن بدوي في كتابه « من تاريخ الالحاد في الاسلام » . فهو هنا يناقش اثنتين من وجهات النظر في « الحضارة العربية او الاسلامية » وفي موقعها من الحضارات العالمية . الاولى منهما يمثلها كارل هينرش بكر ، والثانية يمثلها ازفالد شبنجلر .

فالاولى تنطلق من ضرورة ربط تاريخ « الحضارة الاسلامية » بتاريخ « الحضارة الاوروبية » بحجة « تشابه الاسس الحضارية التي تقوم عليها حضارات هذه الشعوب » (١) . الا ان شيئا « من الاحساس التاريخي كاف» حسب بدوي ، « بأن يؤكد لنا وجوب التمييز بين هذه الاشياء التي يخيل الى هؤلاء الباحثين انها واحدة او متشابهة . ولهذا رأينا الباحثين في اوائل قرننا هذا يثورون على هذا المنهج الفاسد » (٢) .

وفي رأي عبد الرحمن بدوي ان « هذه الثورة الجديدة في النظرة الى التاريخ بلغت اوج شدتها عند شبنجلر . ان شبنجلر يرى ان الحضارات مستقلة بنفسها تمام الاستقلال الواحدة عن الاخرى ، وان ما يخيل الينا من وجود تشابه بين حضارة واخرى ، انما هو تشابه ظاهري لا يكاد يتجاوز حد اللفظ » (٣) .

ان ايرادنا هذه الفقرات من عبد الرحمن بدوي نقصد منه ، في حقيقة الامر ، ايضاح موقفه من شبنجلر وايضاح موقف هذا الاخير في نفس الوقت.
وعلينا ان نقرر هنا ان الانطلاق من وجود حضارة اسلامية عربية « مستقلة بنفسها تمام الاستقلال » عن الحضارات الاخرى ، يماثل في خطورته وخطله الانطلاق من ان تلك الحضارة هي جزء من تاريخ «الحضارة الاوروبية » . فذلك المنطلق الاول يعبر بوضوح عن ابعاد ومطامح « المركزية الاوروبية » . اذ ان هذه الموضوعة تؤدي ضمنيا وضروريا الى تبني التقسيم

---

١ ــ عبد الرحمن بدوي : من تاريخ الالحاد في الاسلام ، نفس المعطيات سابقا ، ص ٥ .
٢ ــ نفس المصدر والمعطيات السابقة ، ص ٩ .
٣ ــ نفس المصدر والمعطيات السابقة ، ص ١٠ .

العرقي للعالم . فمن طرف تقف الحضارة « الاوروبيه الآريه » ، ومن طرف آخر الحضارة « السامية اللااوروبية » . وبطبيعة الحال تدخل المرحلة اليونانية الهلينية القديمة في اطار الحضارة الاولى .

ان الانتباه الى هذا الامر الاخير هام وضروري . اذ حينما نرفض امكانية التفاعل بين الشعوب والحضارات . نكون قد اشرنا في واقع الحال الى ان العرب في العصر الوسيط لم تقم بينهم وبين الشعوب الاخرى ، وخصوصا اليونان ، علاقات حضارية عميقة كثيرا او قليلا ، علاقات من ذلك الطراز الذي يغني كلا الطرفين .

بيد انه علينا ان نكون اكثر دقة ، فنتساءل : هل تأثر حضارة بحضارة اخرى يعني ، بشكل او بآخر ، تلاشي المعالم الاساسية للحضارة الاولى ، او ان مثل هذا التأثر غير وارد بالاصل ؟ ام انه يؤدي ، اذا تم ، الى تعميق تلك المعالم ؟ وفي مثل هذه الحال ، ما هو مصير العناصر المؤثرة ، حينما تمارس فعلها على الحضارة المتأثرة ؟

ربما كان هذا التساؤل الاخير اكثر اهمية وعمقا واصابة للقضية المطروحة . ان الاخذ بموضوعة شبنجلر عن الحضارات المستقلة المغلقة ، لا يستطيع ان يفسر لنا مصير تلك العناصر ، لانه يرفض بالاصل ان يكون لها وجود من حيث هي مؤثرة ، ولكنها في واقع الحال موجودة ، ويمكن دائما اقامة الدليل على ذلك .

بل اكثر من ذلك ، الخلاف ليس قائما حول وجود عناصر حضارية مؤثرة في عناصر حضارية اخرى (اذ ان شبنجلر نفسه يعترف بوجود ذلك حتى حينما يتحدث عن تشابه ظاهري بين الحضارات الانسانية) . وانما حول **شخصية** العناصر المؤثرة حينما تمارس تأثيرها على العناصر الاخرى .

بالطبع ، سوف لن نكون قادرين على اخفاء مبالغتنا ، حينما نعتقد بأن العناصر الحضارية المؤثرة تنصهر بشكل مطلق في البناء الحضاري المؤثر عليه . فانصهار من هذا النمط ليس له وجود في واقع الحضارات . ان ما يمكن ان نتحدث عنه هو انصهار نسبي ، او على نحو ادق ، **تمثل جدلي** للعناصر المؤثرة من قبل الاخرى المؤثر عليها ، ذلك التمثل الذي ينطلق من الاحتياجات الداخلية لهذه العناصر الاخيرة .

وهنا علينا ان نكون متيقظين : هل تمثل شيء ما يؤدي الى فقدان شخصيته الاولى ؟ هل اصبح الحديث غير وارد عن عناصر يونانية حضارية بعد ان مارست هذه الاخيرة تأثيرا معينا على الحضارة العربية الوسيطة ، اي بعد ان جرت عملية تمثل بين كلا الطرفين ؟

ان « التمثل الحضاري » يعني ، في رأينا ، امتصاص واقع حضاري معين لعناصر حضارية خارجية طبقا لشخصيته الذاتية وعلى سبيل الانصهار دون أن نقف من بعد ذلك عاجزين عن أن نشير الى تلك العناصر في بنية ذلك الواقع الحضاري . بهذا المعنى نرى أن طريقة البحث التاريخية

والتراثية العلمية المعاصرة قادرة على **تحليل** التراث العربي الفكري ، الوسطوي منه مثلا او الحديث ، الى عناصره المكونة له والمتحدرة من واقعه الداخلي ومن المحيط الخارجي .

بيد انه في الوقت الذي تتم فيه عملية تمثل حضاري بينه وبين محيطه الخارجي — اليوناني مثلا — ، فان تلك العناصر الحضارية الخارجية **تتحول** الى عناصر داخلية من ذلك التراث العربي نفسه .

وعلى ذلك ، فان **ضرورات البحث** العلمي في التراث هذا هي التي تجعلنا نتحدث عن « المؤثرات الخارجية » في التراث العربي الوسيط . أما حين نقبل على دراسة وتقصي الابعاد الرئيسية لهذا الاخير ، فاننا سوف نجد انفسنا امام تلك الحقبة التراثية من حيث هي بنيان واحد متماسك ومتجانس في حدود اطارها العام والرئيسي .

واذا اردنا الان أن ندقق ، على ضوء ما سبق ، في موضوعة شبنجلر عن الحضارات المعلقة المستقلة ، التي يجعل منها عبد الرحمن بدوي اوج « الثورة الجديدة في النظرة الى التاريخ » (١) ، فاننا سوف لن نتورع عن رفضها ، منطلقين في ذلك — اولا — من موقف جدلي تاريخي وتراثي ، — موقف قومي وطبقي .

فديالكتيك « التفاعل الحضاري » ، كما ابرزنا بعض ملامحه ، يقف الى جانبه ، دائما ، العلم الاجتماعي النظري والابحاث المنفردة او الجماعية التاريخية والتراثية التي قام بها بعض الباحثين والكتاب عربا كانوا او اجانب — ومشروع الرؤية الجديدة هذا بجزئه الاول واجزائه التالية يطمح في ان يكون احد تلك الابحاث — .

ان موضوعة شبنجلر تلك قد اسهمت بشكل واسع في ترسيخ النزعة المركزية الاوروبية في ابعادها السياسية التطبيقية والايديولوجية العنصرية التي مهدت وبررت ورافقت ، بصيغة استشراقية وبصيغ اخرى ، الغزو الاستعماري (الآري) للشعوب (اللاآرية) .

اما ان يدافع عنها ويتبناها عبد الرحمن بدوي ، فهذا امر له دلالته في اطار المركزية الاوروبية « العربية ! » ، اذا اجزنا لانفسنا هذا التعبير . والحقيقة ان النشاط الفكري الذي يمارسه بدوي يشير الى احتوائه تناقضا: فمن جهة نراه يعلن في مجمل ابحاثه في الفكر العربي ان هذا الاخير ليس حصيلة ذاته فقط ، وانما كان للمؤثرات الاجنبية دور في صياغته . من جهة اخرى نراه ، حين يتطرق للمبادىء التاريخية النظرية ، يأخذ بموضوعة شبنجلر عن الحضارات المستقلة المغلقة . وربما استطعنا استيعاب هذا الموقف المتناقض ، حين ندرك ان عبد الرحمن بدوي في مواقفه تلك يمثل ظاهرة انتقائية قلقة مثيرة في اطارها هذا .

ومسألة اخرى يمكن تقريرها على ضوء ما سبق من واقع اشتراك

---

١ — نفس المصدر والمعطيات السابقة ، ص ١٠ .

مفكرين وباحثين عرب في تبني « المركزية الاوروبية » بوعي او بدون وعي . هذه المسألة هي ان ايديولوجية الغزاة الاوروبيين في الوطن العربي استطاعت ان تمارس تأثيرها على اولئك المفكرين والباحثين بأشكال ودرجات مختلفة .
والحقيقة ، ان هذا الكلام لا يشكل ادانة سياسية واخلاقية لهؤلاء الاخيرين ، بقدر ما يضيء لنا الخلفية التاريخية والايديولوجية التي تحركوا عليها ، تلك الخلفية المتسمة بواقع بورجوازي هجين ساهم في تكوينه وبلورته بالحدود القصوى التواطؤ الاستعماري الاقطاعي التاريخي .

هذا ما يتعلق بموضوعة الحضارات المغلقة المستقلة . اما الموضوعة الثانية التي يمثلها هينرش بكر ويرفضها عبد الرحمن بدوي والتي ترى ان تاريخ الحضارة الاسلامية العربية مرتبط بتاريخ الحضارة الاوروبية ، فهي بدورها تمثل خطرا فادحا على فهم قضية التاريخ والتراث العربي . فنحن اذ نسير بمطلب هذه الموضوعة حتى نهايته المنطقية الحازمة ، نجد انفسنا على مشارف نزعة « المركزية الاوروبية » ، وان كان بصيغة اخرى . فان كانت موضوعة شبنجلر تؤكد على استقلالية الحضارات ، خالصة بذلك الى تقسيمها حسب العروق ، فان موضوعة بكر تجعل من الحضارة الاسلامية العربية ذيلا للاخرى الاوروبية . فهنا تضخيم لعنصر الاستقلالية والتفرد الحضاري العرقي .

والحقيقة ، ان النظر الى الحضارة العربية الاسلامية بأنها تابعة للاخرى الاوروبية ، قد خلق امتدادات له في نطاق المثقفين العرب طوال القرنين التاسع عشر والعشرين وحتى الان . وقد كانت « نزعة المعاصرة » التراثية العدمية احد تلك الامتدادات ، مشوبة بالكثير من الاحلام الطفولية ومركبات النقص تجاه التاريخ والتراث العربي .

ان تقليد المغلوب للغالب يشد الاول الى ان ينظر الى نفسه عبر مقاييس الاخر او الى ان ينتمي اليه ، هذا الوضع الذي احاط بمثقفي الطبقة البورجوازية الوسطى الهجينة في الوطن العربي ، لا يمكن ان يفهم بدقة من منظور ابن خلدون في اطروحته الشهيرة والمشار اليها سابقا حول الغالب والمغلوب (١) ، وانما يقتضي ذلك منا استخدام المنهجية الجدلية التاريخية التراثية التي تضع تلك الظاهرة في سياقها التاريخي والتراثي .

ان هذه الظاهرة لا تزال تجد انصارا لها بين من يخجلون ان ينتموا الى التاريخ العربي . وقد اشرنا في معرض حديثنا عن « نزعة المعاصرة » الى الدعوة التي تشق طريقا وعرا لها في صفوف بعض المثقفين في المغرب العربي الراهن ، دعوة الانتماء الى الحضارة الاوروبية عبر التأكيد بأن اللغة العربية ترتد الى اصول يونانية ولاتينية .

---

١ ـ انظر : ابن خلدون المقدمة ، نفس المعطيات سابقا ص ١٤٧ .

قلنا فيما سبق ان حركة الاستشراق ، بما في ذلك الاستعراب ، واتجاه الاهتمام بالتاريخ والتراث الفكري العربي ، لم يجدا ارضية خصبة في اطار النشاط الثقافي العام فحسب ، ذلك الذي قام به مستشرقون وباحثون عنصريون تحركوا ، من حيث الاساس وبوعي او بدون وعي ، في ظل مصالح الغزاة الاوروبيين بدءا من القرن الثاني عشر حتى القرن العشرين ، وانما كان هنالك فريق اخر من المستشرقين والباحثين الذين سلكوا طريقا انسانيا مستنيرا مغايرا بحدود معينة للطريق الذي سلكه اولئك .

ولا شك اننا سنقع في مبالغة كبيرة ان اعتبرنا ذلك الخط الانساني المستنير في الاستشراق الحلقة الاكثر اهمية في تاريخ حركة الاستشراق حتى نهاية الحرب العالمية الاولى .ذلك ان المرحلة التاريخية الحضارية العامة حتى ذلك الحين كانت تجعل من الخط الاخر ، العرقي المناوىء لشعوب الشرق ، الحلقة الاكثر اهمية وحسمية في تاريخ تلك الحركة .
وحين نتحدث عن اولئك المستنيرين الانسانيين في المستشرقين والباحثين في التاريخ والتراث الشرقي الفكري والعام ، فانما نعني بهم ذلك الفريق الذي تميز نسبيا من الايديولوجية العرقية بأبعادها المركزية الاوروبية ، ولكنهم ظلوا في التحليل الاخير يتحركون بالخط العام في اطار الايديولوجيا البورجوازية (١) .

فعلى العكس من كوزان Cousin في « محاضراته في تاريخ الفلسفة ١٨٤١ » ، وشمويلدرز Schmoilders في « بحث في المذاهب الفلسفية عند العرب ١٨٤٢ » ورينان في « ابن رشد والرشدية ١٨٥٤ » ، ودي بور De Boer في « تاريخ الفلسفة في الاسلام ١٩٠١ » ، وجوتيه Gauthiex في « الفلسفة الاسلامية ١٩٠٠ » ، ودوهيم Duhem في « النظام

---

١ — مرة اخرى تبرز ضرورة الاشارة الى ان الكثير من كتابنا يستخدمون تعبير « الغربيين » او « الاوروبيين » قاصدين بذلك المستشرقين عموما ، اي اولئك الذين عملوا على دراسة التاريخ والتراث العربي على اساس عنصري مغرض . ولقد تبين ، كما سيتبين بمزيد من التفصيل ، انه لا يجوز الانطلاق من هذا الموقف اللاتاريخي . اذ ان هنالك ، في الاطار العام ، ثلاثة اتجاهات استشراقية ، الاول بورجوازي استعماري عنصري ، والثاني بورجوازي انساني مستنير ، والثالث اشتراكي ماركسي . ومن هنا ينكشف عدم دقة استخدام ذلك التعبير على اطلاقه ، كما يرد مثلا في كتاب هادي العلوي « الدين والتراث — بيروت ١٩٧٣ ، ص ١١ » ، وكتاب مصطفى عبد الرازق . « تمهيد لتاريخ الفلسفة الاسلامية — القاهرة ١٩٥٩ ، الفصل الاول » .

الكوني ... ١٩١٣ » ، وفندلباند في « تاريخ الفلسفة ١٩٢١ » ، أقول ، على العكس من هؤلاء واخرين مماثلين لهم في طرحهم العرقي واللاتاريخي اللاتراثي للفكر العربي الوسيط ، كان هناك مستشرقون وباحثون اوروبيون آخرون قد انطلقوا في فهمهم وتقصيهم لهذا الفكر من مواقع مستنيرة متقدمة في اطار الفكر البورجوازي ، مناهضين بذلك الايديولوجية النخبوية العرقية الاستعمارية وما قبل الاستعمارية ، ايديولوجية « المركزية الاوروبية » .

من هؤلاء يبرز مثلا Dugat في « تاريخ الفلاسفة واللاهوتيين المسلمين ١٨٧٨ » ، وهورتن Horten في البحث الذي كتبه عن الفلسفة الاسلامية في احدى الموسوعات ١٩٠٨ ، وغلد تسيهر Goldzieher في « العقيدة والشريعة في الاسلام ١٩١٠ » ، وبروكلمان Brochelmann في « تاريخ الادب العربي ١٩٠٢ » ، وبويج Bouyges (مات ١٩٥١) بأبحاثه وتحقيقاته العديدة لنصوص فلسفية عربية ، وماسينون Massignon في ابحاثه حول ابن سينا والحلاج ، وجيب وكلود كاهن المعاصران ، الاول في « تاريخه حول العرب والشعوب الاسلامية » والثاني في « بنية الفكر الديني في الاسلام » (١) . ان هؤلاء جميعا حاولوا ان يبحثوا في بعض مظاهر الحياة الفكرية والاجتماعية العربية الوسيطة منطلقين من نزعة انسانية مستنيرة تعترف بفضل الشعوب جميعا في صياغة المنجزات العلمية والفكرية العالمية .

الا ان هذه النزعة بمواصفاتها البورجوازية الانسانية المستنيرة تطرح في نفس الان حدودها . فهي قد ظلت ، في الحصيلة الاخيرة ، غير قادرة على تقصي التاريخ والتراث العربي الفكري والعام كما ينبغي ان يكون التقصي العلمي المعمق . اذ انها لم تدرس هذا التراث من حيث هو ظاهرة تاريخية وفي حركته الداخلية بجوانبها الاجتماعية والاقتصادية والسياسية الخ ... واذا كان كلود كاهن قد « ركز للمرة الاولى على القضايا الاجتماعية — الاقتصادية ... (فانه) لم يتمكن من وضع هذه القضايا ضمن نظام محدد » (٢) .

وحينما استطاع بعض اولئك المستشرقين والباحثين الاوروبيين الوصول الى بعض الحقائق الاساسية من ذلك التراث ، لم يكونوا قادرين على اخضاع هذه الحقائق الى نظام منطقي منسق على نحو متماسك ، بالاضافة الى ذلك نجد ان تلك الحقائق ظلت في سياقها العام خارجة عن نطاق ضابط اجتماعي تاريخي . ولذلك فان آراء وافكار اولئك تتسم باللاتاريخية والذاتية اكثر الاحيان .

---

١ — ان هذا المستشرق الاخير (الانكليزي) يكتب في كتابه المشار اليه : « ان من الخطا المحض ان نزعم بان التصوف الاسلامي ليس سوى تصوف مسيحي او غنوصي في رداء اسلامي ، كما أن من الخطأ الصرف الزعم بان اللاهوت الاسلامي ليس سوى الفلسفة الاغريقية في ثوب اسلامي » (الطبعة العربية للكتاب ، دمشق ١٩٦٤ ، ص ١١٨) .

٢ — حديث حول كتاب « تاريخ العرب » — في مجلة المجلة (الالمانية الديمقراطية) بالعربية ، عدد (١) ١٩٧٣ .

بيد انه يبقى مهما ان نشير الى انهم يمثلون مرحلة ايجابية متقدمة من مراحل الاستشراق والبحث في التاريخ والتراث العربي الفكري والحضاري العام . هذا يعني ان تلك المرحلة ينبغي ان تدرس وتقوم في تفصيلاتها وعمومياتها من جديد وعلى ضوء المنهج الجدلي التاريخي التراثي ؛ بحيث تجد تطورها المنطقي الحازم مجسدا في شخص هذا المنهج .

ان القصور المعرفي النظري لـ « المركزية الاوروبية » القائم على تضخيم اهمية احدى حضارات العالم على حساب الاخرى وعلى رفض ما يتضمنه المفهوم العلمي الاجتماعي والاقتصادي « التشكيلة الاقتصادية الاجتماعية »، وبالتالي على رفض مفهوم « وحدة الثقافة الانسانية » ، ان ذلك القصور يظهر في الحقيقة بشكل او بآخر كذلك في الاراء التي يطرحها اولئك المستشرقون والباحثون .

والجدير بالذكر ان تلك النزعة حين تطرح نفسها في صيغتها القاصرة ، فانها تعمل كل ما في وسعها — ما عدا بعض الحالات — على اخفاء طابعها السياسي والاجتماعي العنصري . فهي تتحدث باسم العلم التاريخي وعلم تاريخ الانسان البيولوجي الخ ....

٥

لم يكن العصر الحديث والمعاصر مسرحا للحركة الاستشراقية البورجوازية الاستعمارية والبورجوازية الانسانية المستنيرة فحسب ، وانما انطلقت منه حركة اخرى في الاستشراق وفي بحث التاريخ والتراث العربي الحضاري العام ، ومن ضمنه الفكري . ولقد ولدت هذه الحركة في الحقيقة مع ولادة الفكر الجدلي المادي التاريخي (الماركسي) في النصف الثاني من القرن التاسع عشر .

ومن الاهمية بمكان ملاحظة ان الخلفية الاجتماعية والتاريخية لتلك الحركة تتمثل بالافكار الجديدة التي قدمها رواد ذلك الفكر حول « اسلوب الانتاج الاسيوي » ، و « علاقة الابداع الفكري بالعلاقات الاجتماعية والاقتصادية والسياسية » و « وحدة الثقافة الانسانية » واسهام كل الشعوب في صياغتها و « تجاوز اللحظة المعاصرة للماضي تجاوزا جدليا » ، الخ ...

والجدير بالذكر أن أهمية هذه الحركة لا يمكن قصرها على انعكاساتها العلمية على فهم التاريخ والتراث العربي ، وانما تكمن كذلك في انها (اي تلك الحركة) خلقت حجر الاساس لفهم المجتمع الانساني عموما ببعديه ، التاريخي والتراثي (بمعنى المستقبلي) . ولذلك فنحن حين نتحدث عن استشراق اشتراكي وحركة بحث للتاريخ والتراث العربي على يد علماء اشتراكيين (ماديين جدليين) ، فاننا نكون قد وضعنا أنفسنا أمام حلقة جديدة مختلفة نوعيا عما سبقها في هذا الاطار .

ويكفي هنا القول — وسوف نعود الى هذه المسألة في القسم الثاني بمزيد من الايضاح — بأن المستشرقين والباحثين في التاريخ والتراث العربي الفكري الاشتراكيين استطاعوا ان يطرحوا قضية هذين الاخيرين **بشكل صحيح بالحد الادنى** ، حينما انطلقوا من انهما يدخلان في نطاق البناء الفوقي (الوعي الاجتماعي والمؤسسات الاجتماعية المطابقة) للمجتمع المأخوذ بعين الاعتبار ، ومن أن هذا البناء هو ، كذلك ، أي فوقي ، بسبب موقفه وعلاقته **الجدلية** بالبناء التحتي لذلك المجتمع (قوى الانتاج وعلاقات الانتاج) .

ولم ينطلق اولئك المستشرقون والباحثون من هذا المبدأ الاجتماعي العلمي بعمومياته فحسب ، وانما حاولوا — وان بأشكال بسيطة — دراسة ذينك التاريخ والتراث في خصوصياتهما عبر الاطروحة التي قدمها في حدودها الاولى كارل ماركس عن « نمط الانتاج الاسيوي » .

من ذلك الموقف التاريخي المادي الجدلي جاء التقويم والتقدير للفكر العربي التقدمي في العصر الوسيط ، اللذان قدمهما فريدرك انجلز ، حينما كتب : « وكان الفكر الحر النشيط الذي اخذته الشعوب الرومانية عن العرب وغذته بالفلسفة اليونانية الحديثة الاكتشاف ، يعمق جذوره اكثر فاكثر عند هذه الشعوب ويمهد لظهور مادية القرن الثامن عشر » . (١)

ان هذا النص له أهمية تاريخية ووثائقية كبيرة . فهو يتضمن ،**أولا** ، رفضا قطعيا لتلك الآراء العنصرية والمعادية للعلم والتي انصهرت في اطار « المركزية الاوروبية » ، كما يشير بشكل ضمني ، **ثانيا** ، الى امتداد ذلك « الفكر الحر النشيط » العربي في اوروبا ، حيث اثر ليس فقط في تكوين الفكر المادي حتى القرن الثامن عشر لدى تلك الشعوب الرومانية ، وانما كذلك — وهنا مقصد المسألة — على صياغة المنظومة المادية الجدلية التاريخية نفسها لدى مؤسسيها .

وقد تتابعت الابحاث في التاريخ والتراث العربي انطلاقا من ذلك الموقف الجديد ، ملحة على ضرورة صيانة **خصوصيتهما** في سياق كونهما جزءاخطيرا من التاريخ والتراث الانسانيين العالميين .

لقد اقترنت رؤية المستشرقين والباحثين الجدد بموقف علمي مسيس يدين ، على نحو لا لبس فيه ، تصنيف « التاريخ » و « المجتمعات الانسانية » على أساس اوروبي وآسيوي او أفريقي ، او آري وسامي ، عاملا خلال ذلك على استكشاف الحقيقة العلمية البديلة والمعارضة على نحو مطلق له ، أي لذلك التصنيف . تلك الحقيقة تجسدت باكتشاف مفهوم « التشكيلة الاقتصادية الاجتماعية » على أيدي ماركس وانجلز ، والذي أخصبه وطوره لينين .

ومع وجود الفروق في عمق الابحاث التاريخية والتراثية ، الشرقية ، والعربية منها على نحو خاص ، كانت تلك الابحاث تتسع وتفرض نفسها في الاوساط العلمية الاوروبية والعربية بكثير من المخاطر والمجابهة .

لقد كتب مثلا المستشرق السوفييتي بندلي جوزي حول « بعض الحركات الفكرية في الاسلام » ، وأثار ، في حينه ، روجيه غارودي الفرنسي الطابع التاريخي التقدمي للحضارة العربية الوسيطة ، وانجز مكسيم رودونسون الفرنسي مجموعة من الابحاث حول محمد وحول علاقة الاسلام بالراسمالية والاشتراكية ، وكذلك قدم الباحث المؤرخ الالماني الديمقراطي هرمن لاي H. Ley دراسة ممتازة عن « تاريخ المادية في العصر الوسيط صدر عام ١٩٥٧ » ، كما قام جاك بيرك الفرنسي بجهود جيدة في مجال البحث التراثي والاجتماعي واللغوي العربي .

ونجد كذلك شخصية انكليزية علمية كبيرة اهتمت اهتماما مركزا بالتاريخ العلمي العربي الوسيط ، وهي برنال Bernal في كتابه

---

١ — ف. انجلز : ديالكتيك الطبيعة — مقدمة (موجود ضمن : ماركس انجلز — حول الدين ، برلين ١٩٥٨ ط ص ١٢٢) .

الضخم « العلم في التاريخ ١٩٥٤ » ، ثم هنالك مؤلف واسع حول «تاريخ الفلسفة » لمؤلفين سوفييت (صدر الجزء الاول منه ١٩٥٧) يفرد مكانا ملحوظا للفلسفة العربية الوسيطة وللفكر العربي الحديث والمعاصر .

وحين يدور الحديث عن الاستشراق الاشتراكي (المادي التاريخي الجدلي) ، لا يسع المرء الا أن يؤكد على تلك الشخصية السوفييتية اللامعة ، اغناطيوس كراتشوفسكي ، التي تلعب دورا كبيرا في استقصاء جوانب من التاريخ العربي والدفاع عنه تجاه هجمات « المركزية الاوروبية » النغلة . ففي مقدمة كتاب له حول تاريخ الادب الجغرافي العربي يؤكد كراتشوفسكي بأن « المكانة المرموقة التي تشغلها الحضارة العربية في تاريخ البشرية أمر مسلم به من الجميع في عصرنا » .

وهناك آخرون عديدون من هذا النمط عملوا ويعملون على اثارة هذا الجانب أو ذاك من التاريخ والتراث العربي الفكري بكثير او قليل من العمق ، مع التأكيد من جانبهم جميعا على رفض وادانة « المركزية الاوروبية » بصفتها احد افرازات الايديولوجية الاستعمارية العرقية النخبوية .

سنجد لاحقا ان المؤرخين والباحثين التراثيين العرب المعاصرين لا يمكنهم ، في بحثهم وتقصيهم للتراث العربي الفكري ، الا ان يعودوا الى الاعمال التي انجزها أولئك المستشرقون والباحثون ، لانها تشكل اسهاما ضروريا على طريق اعادة الاعتبار الحقيقي لذاك التاريخ والتراث ، بقول « الاعتبار الحقيقي » ، لان هؤلاء حرضوا على كشف القانونية الداخلية المحركة لهما .

ومع التأكيد على هذا الامر ، لا يسعنا الا أن نشير ، في نفس الوقت، الى ضرورة استنفاد ما قدمه المستشرقون والباحثون الاوروبيون المستنيرون ، بل ما قدمه كذلك أولئك الذين انطلقوا من « المركزية الاوروبية » واتكئوا عليها ، بالطبع **بعد** تمييز دقيق وعميق بين تفسيراتهم الايديولوجية المترعة بالزيف والتبريرية من طرف والمعطيات التاريخية التي تدخل في نطاق « المادة التاريخية » ، بالرغم من اننا نعترف بوجود صعوبات جمة دون تحقيق ذلك [١] .

---

١ — بعد ان اتينا على التمايز العميق في نطاق حركة الاستشراق ، يغدو من السذاجة بمكان ان نتحدث عن المستشرقين عموما ، اولا ، وعن انهم ، ثانيا ، « قاموا بقسطهم من هذه المهمة العلمية احسن قيام ، ان في باب التنويه بمنزلة التراث الفلسفي والعلمي عند العرب ، او في تدريب جيل جديد من العلماء والباحثين العرب » (ماجد فخري : الدراسات الفلسفية العربية ، في — الفكر الفلسفي في مائة عام ، بيروت ١٩٦٢ ، ص ٢٤٩) . اذ ها هنا يضيع الحابل بالنابل ، ويتوجب علينا حينئذ ان ناخذ من مجموع المستشرقين حتى طرائق البحث التي انطلقوا منها في دراستهم للتاريخ والتراث العربي ، وضمن ذلك الطريقة التي تقوم على تقسيم التاريخ والتراث العالميين الى شطرين متميزين، تاريخ وتراث الشعوب السامية ، ومثيليهما لدى الشعوب الارية : الشرق شرق والغرب غرب ، ولا يلتقيان (كيبلينغ) .

من طرف آخر ينبغي الاشارة الى أن ما يمكن ان يقدمه الينا المستشرقون المنطلقون من مواقع المادية الجدلية التاريخية ينحصر في الخط الاول في **طرائق البحث** التاريخي والتراثي العامة أولا ، وفي مجموعة من النتائج النظرية التاريخية العامة (المتعلقة بتاريخ شعوب اوروبية وآسيوية وافريقية وسواها) ثانيا ، وفي مجموعة أخرى متعلقة بتاريخ الشعب العربي ثالثا . أما ما يخص قضايا **التراث** العربي بأوجهها التطبيقية الخاصة، فان اولئك المستشرقين والباحثين غير مهيئين ذاتيا للقيام بطرحها ، اذ ان الامر هنا متعلق بالموقف **الذاتي** لصاحب التراث ، ذلك الموقف المتكىء بطبيعة الحال على خلفية موضوعية . (١)

ها هنا ، وفي سبيل استقراء تلك المسألة ، علينا ان نميز مرة اخرى بين التاريخ والتراث ، بين التأريخ والبحث التراثي . فالتاريخ هو اللحظة المنقضية بجملة جوانبها المادية والنظرية الفكرية والروحية . وهو ضمن هذا الفهم ، يشكل « المادة التاريخية » التي يسلط المؤرخ مبضعه عليه في نطاق نشاطه التأريخي . أما التراث فهو تلك اللحظة التاريخية في امتدادها وديناميتها ، ولذلك فان البحث التراثي يقوم على **اختيار** الحدث او الجانب التراثي بهدف دمجه في جسد اللحظة المعاصرة . والاختيار هذا ينطلق من موجبات ومقتضيات وآفاق تلك اللحظة . ومن هنا فان البحث والموقف التراثي متحزب متحيز لصالح هذه الاخيرة .

بناء على ذلك نقول ، إن الموقف الاكاديمي الصارم البارد من اللحظة التاريخية ، الذي يمكن لمؤرخ لا ينتمي الى هذه الاخيرة أن يحققه ، مثله في ذلك مثل المؤرخ المنتمي اليها ، ينبغي ان يعدل لدى القيام بالتصدي لتراث ما . اذ ها هنا يبرز الباحث التراثي طرفا من اطراف القضية يتحتم عليه ان **يأخذ موقفا** من موضوع بحثه ، موقفا قائما على الاختيار بين عناصر هذا الموضوع . واذا كان الامر كذلك ، يغدو متعذرا على الباحث التراثي ، الذي لا ينتمي تراثيا الى موضوع بحثه ، أن يمارس اختيارا ذاتيا تجاهه .

طبعا ، هذا لا يعني أن نعزل ذلك التراث الخاص أو ذاك عن كونه ايضا تراثا انسانيا عالميا يستطيع كل انسان ان يمارس اختيارا تجاهه . ان عزل مثل هذا غير وارد . ولكن تحقيق ذلك الاختيار بهدف توظيفه في خدمة اللحظة المعاصرة في مجتمع ما ، يمكن ان يتحقق بشكل اكثر فاعلية وعمقا واصالة بالدرجة الاولى على ايدي العلماء المسيسين في هذا

١ — دون أن يسحب الخط الفاصل بين مفهومي وواقعي التاريخ والتراث ، وبين مفهوم البحث التاريخي ومفهوم البحث التراثي ، يصل أحسان سركيس ، في معرض حديثه عن المستشرقين ، بحق الى النتيجة التالية ، وهي « ان من يتناول حضارة من حضارات الماضي ، من قمة العقل البارد ، ويخاطب ابناءها وكأنه يدير حوارا في نفسه ، هو غير من يتناولها لتكون جوابا على حاجة اساسية في حياته يقتضيها سباق تطوره كما تقتضيها رغبته في ايجاد مرتكز لشخصيته ... » (جريدة الثقافة الاسبوعية ، دمشق ، ٢٦ كانون الثاني ١٩٧٤) .

المجتمع . ان في هذا القول اشارة الى رفض ما يسمى عادة على سبيل التهويش العلمي والسياسي بـ « الافكار المستوردة » ، وتأكيدا على الموضوعة اللينينية بأن الحقيقة دائما ملموسة (طبعا في اطار تجريديتها).

من كل ذلك نود ان نخلص الى أن المستشرقين والباحثين في التاريخ العربي الاجانب على وجه العموم يمكنهم ان يسهموا كثيرا او قليلا في مهمة تأريخ **التاريخ** العربي ولكن عملية الاختيار **التراثي** تبقى مقصورة، من حيث الاساس ، على العلماء والباحثين العرب . (١) بالطبع ، الوضع الافضل هو أن يحقق هؤلاء العلماء والباحثون في أنفسهم شخصية المؤرخ والباحث التراثي للفكر العربي ، دون ان يتحولوا الى مواقع شوفينية معادية لما قد ينجزه علماء ومستشرقون اجانب في هذا الحقل .

---

١ — الاشارة ضرورية هنا الى ان التباسا وغموضا يسودان في اذهان جمع كبير من الباحثين والمثقفين العرب حول علاقة التاريخ والتراث ، والتاريخ والبحث التراثي . فهم اذ ينطلقون من عدم الانتباه الى الاختلاف النسبي بينهما ، يرون ان التاريخ للتاريخ العربي لا يمكن ان ينجزه قطعا وعلى نحو علمي (قومي) دقيق الا مؤرخون عرب (انظر حول ذلك مثلا : عزة دروزة ص ٤٦ — ٤٧ ، ونور الدين حاطوم ص ٦٠ — ٦٢ ، وسليمان الخش ص ٢٢ من : كيف نكتب تاريخنا القومي — نفس المعطيات سابقا) .

القسم الثاني

التراث العربي منهجًا وتطبيقًا من مواقع البديل:
الجدلية التاريخية التراثية

من الموقف النقدي إلى البديل البنائي

كان أمرا على غاية الضرورة والاهمية أن نقوم بعرض موسع وشامل وعلى نحو نقدي للفكر ، اللاتاريخي اللاتراثي بصيغه المتعددة في مواقفه من التاريخ والتراث العربي . اما ضرورة واهمية هذه الخطوة فانهما تكمنان في ان اية محاولة جديدة للتصدي لذينك الحقلين تجد نفسها ، ضرورة ، وبشكل او بآخر ، مدعوة لاخذ موقف من دفء الفكر اللاتاريخي اللاتراثي .

والمسألة تصبح ، في رأينا ، اكثر خطورة وحساسية حينما تطرح تلك المحاولة الجديدة نفسها باسم الفكر العلمي عموما ، وباسم الجدلية التاريخية التراثية خصوصا ، تلك النظرية التراثية التي نعمل هنا ، في هذه « المقدمة » ، على طرحها وصياغتها . واذا كان الامر كذلك ، فانه يغدو متوجبا ان لا نراوح عند ذلك الموقف النقدي ، وانما ان ننتقل منه الى الموقف الاخر ، المنطلق من العمل على تقديم البديل البنائي . konstruktiv اما « البديل » هذا فانه لا يستطيع ان يطرح نفسه على انه النفي المطلق لما سبقه من مواقف ووجهات نظر حول التاريخ والتراث العربي خصوصا والعالمي عموما ، حتى تلك النزعات اللاتاريخية اللاتراثية التي أتينا عليها في ما سبق . فهو ، بمنطلقه **التاريخي التراثي الجدلي** ، يجد نفسه مدعوا لأن يدرك بعمق نظري وتطبيقي ان ليس هنالك من نفي مطلق ، وأن أقصى ما يمكن ان يدور الحديث حوله في هذا الحقل هو تجاوز جدلي للخطة السابقة . ولذلك فانه ، اي البديل ، اذ ينطلق من كونه يمثل حلقة نوعية جديدة في مجاله ، لا يسعه الا ان يعمل جاهدا على اغناء نفسه ليس فقط من خلال اقتران المكتسبات الايجابية الخلاقة في تلك اللحظة اقترانا تاريخيا تراثيا جدليا ، وانما كذلك عبر العودة الى العناصر السلبية الكابحة في هذه الاخيرة بهدف تقويمها ووضعها في سياقها التاريخي والتراثي الفعليين .

ومن هنا فاننا نجد انفسنا في هذه « المقدمة » أمام المهمة الشائقة والشائكة ، مهمة استكشاف وتوطيد الشرعية التاريخية الاجتماعية والتراثية النظرية لذلك البديل من حيث هو **نظرية** تراثية أولا ، **وحلقة** تراثية ثانيا ، وبالتالي من حيث اندراجه ، في آن واحد ، في اطار تاريخ التنظير التراثي وفي تاريخ التراث .

ومن هنا تتضح طبيعة المهمة المعقدة التي نعمل على التصدي لها هنا . فهي ستجد نفسها مدعوة على الدوام الى المسك ببعدي المطلق والنسبي ، الثابت والمتحول ، لكي تبقى محافظة على سمات دقيقة بقدر ما تغطي شخصيتها كنظرية وحلقة تراثية .

الفصل الأول

١ – باتجاه التحديد

في البدء يبدو ضروريا ان نشير الى اننا نعمل في هذه « المقدمة » على البحث في « التراث العربي الفكري » منهجا وتطبيقا بحثا يطمح ان يكون موسعا ومعمقا ، بالقدر الذي تتيحه آفاق وامكانات وادوات البحث العلمي.

اننا بتحديدنا موضوع البحث بالتراث « الفكري » العربي ، نكون قد اعترفنا بأننا نضع هنا في حسباننا جانبا واحدا من جوانب التراث العربي . وهذا يشير بدوره الى حقيقة غدت من أوليات علم الاجتماع في صيغته الدقيقة المعاصرة ، صيغة المادية التاريخية ، تلك هي انه من الخطأ والضلال العلمي أن نرى في الحياة **الفكرية** الوجه الوحيد أو الوجه الجوهري للتراث العربي (والانساني على وجه العموم) . ومع اننا سنبحث في هذا الوجه عبر استقلاليته النسبية التي يتضمنها تلقاء الاوجه الاخرى من المجتمع العربي في حقبه المتعددة ، فاننا سوف نتعرض لتلك الاوجه الاخرى كثيرا أو قليلا ضمن العلاقات الضرورية التي تربطها به وبالحدود التي يستدعيها ويشترطها واقع الحال .

٢ ـ قضية بداية التاريخ العربي

قبل السير قدما في تحديد مفهوم « التراث » عموما والعربي خصوصا، تحديدا نظريا اوليا ، يجدر بنا أن ندقق فيه كتراث عربي في اطاره التاريخي (الزمني) ، وان كان الحسم هنا على غاية التعقيد والصعوبة . بتعبير آخر ، ينبغي التعرض للاجابة عن السؤال التالـي :

متـى بـدأ التاريخ العربي ، وما هي الحقب التاريخية الرئيسيـة التـي تكونـه ؟

توجد في اطار هذه المسألة وجهتا نظر ، يقتضي البحث ان نتصدى لهما في الوصول الى رأي متماسك وأقرب الى الحقيقة الموضوعية . فهنالك وجهة النظر التي ترى بدايـة التاريخ العربي في القرن الثانـي قبـل الاسلام ، أي في الدول التي تشكلت لدى الحميريين والسبأيـين والمناذرة والغساسنة وغيرها من التجمعات في الحجاز ونجد واليمن والعراق والشام. ان أصحاب وجهة النظر هذه في الوقت الذي يحددون فيه بداية التاريخ العربي في تلـك المرحلة التاريخية الزمنية ، فانهم يعتقدون أن ذينك القرنين قـد شكلا في حينه تمهيدا لظهور الحركة الاسلامية وأن التاريخ ما قبـل الاسلام ، بالتالي ، يجد غايته القصوى في التمهيد لظهور تلك الحركة . هذا الطرح للامور نجده لدى مجموعة من المؤرخين والمثقفين العرب ، منهم المؤرخ العراقي جواد علي في كتابه « تاريخ العرب قبل الاسلام » . (١)

والحقيقة ان وجهة النظر تلك لا تزال سائدة في اوساط عديدة مـن المؤرخين والمهتمين بالاسلاميات من المسلمين العرب والاجانب . اما أسباب تبنيها من قبل هؤلاء فانها لا تكمن في موقف منهجي اتخـذه بعض المشار اليهم لخلق نقطة ارتكاز لهم في بحثهم العلمي التاريخي فحسب ، وليس فقط في موقف ديني مبدئي يرفض القول بتاريخ عربي يمتد الى ما قبـل القرنين الاخيرين السابقين على الاسلام ، وانما هنالك كذلـك صعوبات البحث التأريخي في المراحل السحيقة في القدم ، تلك التي تجعل مؤرخـين كثيرين يبتعدون عنها مفضلين البقاء قريبا من مسرح الاحداث التاريخية المدونة والقريبة من متناول اليد بشكل او بآخر . ولذلك فهم يجعلـون لانفسهم من تلك المرحلة (القرنين السابقين على الاسلام) منطلقا تاريخيا نسبيـا متطابقا مع مستوى البحث العلمي التأريخي الراهن .

---

١ ـ انظر الجزء الاول منه ـ القسم السياسي ـ بغداد ١٩٥٠ .

وهنالك وجهة نظر ثانية لا تقف عند هذين القرنين من الزمن كبدء للتاريخ العربي ، وانما تبحث عن جذور هذا الاخير في المراحل التاريخية الاولى للمنطقة العربية الراهنة . ان ممثلي وجهة النظر هذه لا يشكون في ان التاريخ العربي ينسحب الى وراء بمقدار خمسين قرنا قبل التأريخ المسيحي ، وان كانوا يجدون حتى الان صعوبات في التدليل على ذلك بشكل وثائقي بين . وقسم كبير من اولئك يرون ان التاريخ العربي مندمج بالتاريخ « السامي » عموما ، فهما مصطلحان لمسألة واحدة . (١) وانه لامر هام ان نلاحظ الفرق الجوهري بين كلتا وجهتي النظر المشار اليهما .فالاولى منهما تربط بشكل او بآخر بين العرب والحركة الاسلامية في النصف الاول من القرن السابع . وهذا يتم حتى في حال رؤية ذلك الارتباط على انه غير زمني ، اي في حال التأكيد على ان التاريخ العربي سابق على الاسلام بقرنين او اكثر من الزمن ، ذلك لان ما يؤكد عليه بالاصل هو الارتباط الروحي الحضاري للتاريخ العربي عموما بالتاريخ الاسلامي . فمحمد مبارك ، احد المدافعين عن تاريخ العرب والاسلام من منطلق اسلامي ايماني (لا تاريخي لا تراثي) ، ينافح « الذين يريدون ان يكتبوا تاريخ العرب بوحي ... من النظرة القومية الضيقة » . (٢) والسبب في ذلك يكمن في « ان الصيغة الحضارية لتاريخ العرب التي تحدد معالمه الذاتية بالنسبة الى غيره ... هي ايمانهم بايجاد حضارة انسانية ... وقد كان (الاسلام) هو جماع هذه المثل العليا وهو اساس هذه الحضارة » . (٣)

ان اتجاه ربط التاريخ العربي بـ «الصيغة الحضارية الاسلامية» يتجسد لدى محمد مبارك في منحيين : ١) قبل الاسلام ، حيث يمثل التاريخ العربي بالنسبة اليه حركة تمهيد للاسلام ترى فيه منتهى طموحها وغايتها ، ٢) مع نشوء وتطور الاسلام ، حيث كان « موقع العرب في هذه الحضارة هو موقع (الدعاة) لها و « البناة) و (القادة) المشرفين على التنفيذ .. » (٤) .

اما الحصيلة النهائية فانها تظل تتحرك في اطار تلك الصيغة : ليس هنالك **تاريخ عربي الا من خلال** الاسلام ، سواء بالنسبة الى المرحلة السابقة عليه او المرحلة المرتبطة بوجوده واللاحقة على هذا الوجود . وهنالك رأي آخر يمثله عون الشريف قاسم ويلتقي مع وجهة نظر محمد مبارك في النقطة الجوهرية ، وان تميز عنها في نقاط اخرى .

---

١ ـ انظر : كيف نكتب تاريخنا القومي ؟ نفس المعطيات سابقا ، وقد كانت معظم آراء المستفتين في نقطة « مدة التاريخ العربي » متفقة مع هذا الطرح . وكذلك دراسات تاريخية عن اصل العرب وحضارتهم الانسانية (محمد معروف الدواليبي ، دار الكتاب الجديد بيروت : المجتمع العربي ـ علي حسني حزبواحلي ؟ كيف نكتب تاريخنا .. ص ١٨ ٢٦ ، في الادب الجاهلي ـ طه حسين طبعة ٩ دار المعارف مصر ١٩٦٨ .

٢ ـ كيف نكتب تاريخنا القومي ؟ ـ نفس المعطيات سابقا ، ص ٧٥ .

٣ ـ نفس المصدر والمعطيات السابقة ، ص ٧٢ .

٤ ـ نفس المصدر والمعطيات السابقة ، ص ٧٣ .

ففي كتابه « من قضايا البعث الحضاري » ينطلق من قول ينسب الى عمر بن الخطاب ، وهو « العرب مادة الاسلام » (١) ، ليصل الى نتائج تصب في مصب الموضوعة القائلة بتلاحم التاريخ العربي بالتاريخ الاسلامي ، اولا ، وبأن الاول لا يفهم بمعزل عن الثاني ، ثانيا ، وبأن العرب بالتالي لم يكونوا قبل الاسلام شيئا ، فصاروا معه كل شيء ، ثالثا . بل ان الكاتب المذكور يصل عبر منطق هذه الموضوعة الى نتيجة مذهلة ، هي مطالبته الشعـــوب التي كانت في حينه اطرافا في الدولة العربية الاسلامية الوسطوية بأن تظـل محتفظة بصفتها الدينية الاسلامية التي اكتسبتها اثناء ذلك ، وبأن تنفض عن ذهنها في الوقت نفسه فكرة القومية التي تنحدر منها . فهو يكتب : « ولم ينجح سعي الاستعمارالفكري الا في تركيا على يد اتاتورك (في ابعادها عن الاسلام) ولكنه نجاح شكلي فان تركيا الان وبعد مرور ما يقرب من نصف قرن من الزمان ابعد ماتكون عن تحقيق الشخصية الطورانية وهي علـــى الصعيد الشعبي اشد تمسكا بذاتيتها المسلمة ... ومثل هذا كاد يحدث في ايران على يدي والد الشاه الحالي لولا قوة الشعور الدينـــي في نفــوس الايرانيين .. » (٢) .

ولا شك انه ليس من العسير ان نكتشف الطابع **القبلي الغائي** في وجهـــة النظر هذه بممثليها محمد مبارك وعون الشريف قاسم ، هذا الطابع الـــذي يعني في آخر تحليل ان التاريخ كله في المنطقة التي نشأ الاسلام فيها يتحدد بشكل جوهري بكونه ذا طموح وجد تحققه ومبتغاه الاخير والكلي في الحركة الاسلامية في القرن السابع . وربما استطعنا ، حسب ذلك ، ان نقارن هنا التاريخ العربي قبل الاسلام بـ « المادة الاولية غير المحددة والسديمية » في فلسفة ارسطو . اما مرحلة الاسلام نفسه فهي التحقق المطلق والشامـل لتلك المادة . واذا ما حدث ان تطور التاريخ بعد الاسلام ، فان هذا لا يمكنه ان يمس « الاصول » الاسلامية المطلقة والخالدة والشاملة التي وهبهـــا الانسان من السماء عبر الوحـــي .

هكذا يختزل الزمن الكوني بحلقتين كنا قد اشرنا اليهما في سياق آخـــر سابق . الاولى منهما كان فيها « الكون ناقصا مادة ومعنى ، كان ينقصـــه ان تتعطر أرضه بأزكى الاجساد ... ، وكان لا بد من وجود كائن بهـــذه المثابة يكمل الله به الدين » (٣) .

اما الحلقة الاخرى ففيها يبرز الكائن الرباني ... اول المسلمـــين ، اولهم باطلاق » (٤) .

هكذا تستبين عبر تلك النماذج الثلاثة ، محمد مبارك وعون الشريـــف قاسم وعبد الحليم محمود ، معالم وجهة النظر التي ترى في الاسلام مبتدى

١ ــ عون الشريف قاسم : من قضايا البعث الحضاري ، الخرطوم ١٩٧١ ، ص ٥٩ .
٢ ــ نفس المصدر السابق ، ص ٦٠ .
٣ ــ عبد الحليم محمود : اخلاق النبي ، نفس المعطيات سابقا ، ص ١٠ .
٤ ــ نفس المصدر والمعطيات السابقة .

ومنتهى التاريخ العربي (والعالمي كما رأينا) . وهذا يعني اذن ، وكما اومأنا من قبل ، ان التاريخ العربي السابق على الاسلام (في حال الاعتراف بوجود له من قبل الاطراف الممثلة لوجهة النظر تلك) كان تاريخا في حال الامكان ، فصار مع نشوئه تاريخافيحال التحقق .

واذا كان الامر كذلك ، فان وجهة النظر هذه بالنسبة الى التاريخ العربي لا تاريخية لا تراثية ، اولا ، اذ انها تختزل مراحل التاريخ العربي السابقة والراهنة واللاحقة اختزالا ماضويا بمرحلة واحدة ، كما لو كانت هذه الاخيرة قمقما سحريا يستوعب التاريخ كله دفعة واحدة ، وهي لا انسانية رجعية ثانيا ، اذ انها — في الشكل الذي يمثله عبد الحليم محمود خصوصا — تدين البشرية بالتوقف المطلق عن التقدم في نقطة تعتبرها القمة المطلقة في سيرها .

ان نقد وجهة النظر هذه نقدا علميا فعالا ، لا يتوقف في حدود ذلك ، بل يتعداه طارحا وجهة النظر الاخرى التي اشرنا اليها مسبقا ، بالرغم منكل الصعوبات والاشكالات التي لا تزال مبثوثة على طريقها .

والحقيقة ، ان وجود هذه الصعوبات والاشكالات امر طبيعي ، طالما ان الابحاث الاتنوغرافية (الخاصة بأصل الشعوب) والحفريات الاثرية لم تصل بعد الى درجة كافية من التحقق حول اصل العرب . لا شك ان بعضا من النتائج في هذا الحقل قد انجز ، ولكن علينا ان ننتظر بعد سنوات اخرى نلاحق خلالها الجهود العلمية التي تبذل في البلدان العربية من قبل علماء عرب ، على ضآلة هذه الجهود ، ومن قبل علماء اجانب ، بالرغم من المقاصد المشبوهة التي تحيط ببعضهم .

ان هذا الامر المتعلق بالمستوى العلمي الراهن غير المتقدم بشكل واسع في حقل الاتنوغرافيا شيء ، والتأكيد المبدئي على ان التاريخ العربي يرتد الى عصور عديدة قبل الاسلام ، شيء آخر . فهذا الامر الاخير يجمع عليه معظم علماء التاريخ السياسي والاتنوغرافيا (١) ، بالرغم من عدم وصولهم الى اتفاق حول ابتداء المقطع الزمني للتاريخ العربي (٢) ، وبالرغم من ان البعض

---

١ — انظر حول ذلك ، المراجع التالية : تاريخ العرب — تاليف مجموعة من العلماء الالمان ، الجزء الاول ، دار نشر الاكاديمية ببرلين ١٩٧١ ، ص ١ — ٢ ، البلدان العربية — تاليف مجموعة من العلماء الالمان ، دار نشر ف.بي.ب. هرمان هاك ، غوتا ولايبزغ ١٩٧٠ ، ص ١١ ، كيف نكتب تاريخنا القومي ، نفس المعطيات سابقا ، ص ١٨ — ٢٣ ، ١١٠ — ١١٣ ، ١٨٥ — ١٩٠ .

٢ — ان تقرير عدم الاتفاق ذاك لا يحول دون الوصول الى اتفاق عام من قبل علماء مؤرخين حول ذلك المقطع الزمني (المكتوب على الاقل) . فاولئك ينطلقون من ان ظهور العرب على مسرح التاريخ العالمي كان قد تم في الالف الاول قبل التاريخ المسيحي ، وذلك في اطار الدول العربية التي تشكلت في جنوب الجزيرة العربية ، وخصوصا في مملكة سبأ (انظر حول ذلك : تاريخ العرب — نفس المعطيات سابقا ، كما نتلمس هذا الرأي ضمنيا في كتاب تاريخ العرب قبل الاسلام ، تاليف جواد علي — الجزء الاول ، نفس المعطيات سابقا ، كذلك : Brenties - Die Shöne IsMales Leibzig - 1973

ما يزال ينطلق من « تخمين او اعتقاد علمي لم يرق بعد الى مرحلة الحسم العلمي»[1] .

بالطبع ، اصحاب وجهة النظر الاولى لا ينكرون وجود ذلك التاريخ قبل الاسلام ، ولكنهم ينظرون اليه من خلال هذا الاخير ، على النحو الذي اتينا عليه فوق .

هذا يعني ان فارقا اساسيا يحد بين كلتا وجهتي النظر هاتين ، ذلك الفارق الذي يكمن في ان الاولى ترى في التاريخ السابق على الاسلام كما كامنا غامضا ، ان لم يكن مجهولا ، وهذا الكم يكتسب مغزاه العميق في الوقت الذي ننظر اليه من خلال الاسلام . بينما وجهة النظر الثانية تنطلق ، اولا ، من ان التاريخ العربي قبل الاسلام هو تاريخ بمغزى خاص وكيان متماسك ومشكلات ذاتية اصيلة تنتظر من الباحثين ان يعودوا اليها ، منقبين في الجذور الحضارية التي الفت بنيانها ، وفي الوحدة التاريخية التي تؤلف بينها وبين التاريخ العربي اللاحق . طبعا ، خصوصية التاريخ العربي قبل الاسلام لا تعني انه يؤلف وحدة منفصلة عن التاريخ العربي العام . انها بهذا المعنى خصوصية نسبية تندرج في اطار هذا التاريخ . وهي تنطلق ، ثانيا ، من ان المرحلة الاسلامية نفسها جزء لا يتجزأ من التاريخ العربي العام ، نقول هذا معترفين بأن هذه الفترة اتسمت بسمتين بارزتين : اولاهما تكمن في التأثير الاكثر عمقا في سير التقدم البشري في العصر الوسيط ، اما ثانيتهما فهي اقتراب تلك الفترة من ايدي الباحثين المؤرخين بسبب بقاء مجموعة ضخمة من وثائقها وتراثها محفوظة حتى الان (٢) .

---

١ ــ يكتب ، مثلا ، نور الدين حاطوم : « ونعتقد ان الامة العربية عتيقة ، وذات حضارة انسانية عريقة ، سليلة حضارات قديمة نبتت شجرتها في وادي النيل وبلاد الرافدين ، وسهول سورية وشعاب الاطلس ، وقلب الجزيرة العربية » (تعليق على بحث لنقولا زيادة قدم مع هذا الاخير الى ندوة « ازمة التطور الحضاري في الوطن العربي » ١٩٧٤ .

٢ ــ في مقالة لامير اسكندر « ملاحظات » في خاتمة المطاف ــ جريدة الجمهور ، القاهرة ٢١ ابريل ١٩٧٢ » ، يشير فيها في معرض حديثه عن كتابي « مشروع رؤية جديدة للفكر العربي في العصر الوسيط ــ المرحلة الاولى ، نفس المعطيات سابقا » وعن كتابين اخرين لحسن صعب وزكي نجيب محمود ، الى « ان المؤلفين الثلاثة اعتبروا تراثنا الفكري هو حصيلة المراحل الفكرية التي بدأت مع ظهور الاسلام ، او قبله بقليل فيما سمي بالعصر الجاهلي . على انه ينبغي الا يفوتنا ان نشير الى تراثنا الفكري فيما قبل هذه المرحلة ، ولعلي اشير هنا الى مصر بوجه خاص ... » .

لا شك ان الكاتب محق كل الحق في ذلك ، خصوصا وان هذا الوضع ما يزال مستشريا في اوساط المؤرخين والمثقفين العرب . ولكن ما لا يمكن غض النظر عنه هو ان المراحل السابقة على الاسلام بقرون طويلة لم تبحث بعد على نحو موسع شامل ، بحيث يغدو الباحث في الفكر العربي القديم قادرا على القيام بمهمته بصورة تكتشف هذا الاخير بصيغتيه التاريخية والتراثية . وهذا يعني انني ، هنا ، اذ انطلق من القرن الخامس ، فان هذا لا يقوم على ابراز « العناصر المشتركة بيننا كشعوب عربية (نفس المقالة) » ←

لقد اثرنا مسألة المقطع الزمني الذي يمتد عبر التاريخ العربي ، لا لندخل في تفصيلاتها وخصائصها الدقيقة ، وانما لندلل ونؤكد ، عبر المعطيات العلمية المتوفرة ، على وحدة التاريخ هذا - اي لنعري الوهم العالق في اذهان البعض وهم ضغط التاريخ العربي واختزاله في سرير واحد مع الحقبة العربية — الاسلامية ، مع التأكيد على ان هذه الوحدة تحتوي في ذاتها وعلى نحو جدلي للاستمرارية واللااستمرارية التاريخية ، وعلى انها جزء من التاريخ الانساني العالمي .

هذا اولا . اما ثانيا فقد طمحنا من اثارتنا تلك الى ان نبرز اننا في هذا « المشروع » لن نبدأ من المراحل الاولى للتاريخ العربي المكتوب ، ذلك لان هذه المراحل ما زالت بحاجة عميقة لدراسة شاملة من علماء في الاجناس والحفريات والاقتصاد السياسي الخ ... لكي تستكمل ملامحها الاولى الدقيقة . ولذلك فنحن حينما نتحدث هنا عن « تاريخ وتراث عربي فكري » فانما نقصد بذلك التاريخ والتراث اللذين اخذا في التكون مع نشوء وتبلور التمهيدات والارهاصات الاولى للمرحلة الاسلامية من التاريخ العربي انطلاقا من القرن السابع ، تلك التمهيدات والارهاصات التي نجد جذورها في ما يسمى بـ « العصر الجاهلي » (١) .

وفي الوقت الذي نشير فيه الى ان دراستنا في هذا « المشروع » تحدد الفترة الاسلامية في التاريخ العربي بداية لها فانما نفعل ذلك بسبب من ان هذه المرحلة قد تحددت ملامحها الزمنية باعتراف الجميع ، وان وثائقها لا تزال ، بشكل عام ، محفوظة حتى الان ، ومعترف بمعظمها ، ليس الا . وحين يكون الامر كذلك ، فان التصدي لوجهة النظر التي يمثلها محمد مبارك ومحمد عون الشريف وعبد الحليم محمود — بالرغم من وجود بعض التباين بينهم — ، كان ضروريا انطلاقا من المطالبة باعادة الاعتبار لعمر التاريخ والتراث العربي ، اولا ، وتدعيما للجدلية التاريخية التراثية ، ثانيا ، تلك التي تشكل موضوع البحث في هذه « المقدمة » من « مشروع الرؤية الجديدة » من طرف ، كماتمثل الخلفية والاجنحة المنهجية لهذا الاخير من طرف آخر .

— ذلك لان مثل هذه العناصر موجودة بيننا ايضا في مراحل قديمة قبل الاسلام — ، وانما لعدم توفر الوثائق الكافية التي تتيح الوصول الى موقف متين متماسك . وهذا الوضع وان كان يصدق بالنسبة الى مصر بقدر قليل ، فانه رغم ذلك يشكل قاسما مشتركا بين كل الاقطار العربية .

١ — ج. هيوارث دن يتفق مع وجهة النظر القائلة بان مرحلة ما يسمى بـ « العصر الجاهلي » بدأت « قبل الاسلام بنحو قرنين تقريبا وانتهت بظهور الاسلام » ، وان كان في تحديد « نهاية هذا العصر بظهور الاسلام شيئا من التساهل » — الادب العربي وتاريخه في العصر الجاهلي ، مكتبة الثقافة العربية ، ص ٦ .

الفصل الثاني

١ ـ بين الفكر والواقع : الاستقلالية النسبية للفكر

علينا ، في البدء ، ان نشير الى ناحية من المسألة لا ينكرها الا المكابرون او الذين يستفيدون من هذا الانكار . تلك هي الانطلاق من انه لا يوجد **اصلا** فكر لا اجتماعي لا انساني ، أي فكر له مواصفات مماثلة لتلك التي يملكها ، مثلا ، نبات الفطر : لا جذر له ولا أرض . وهو من حيث كونه ذا أصول اجتماعية انسانية ، لا يسعه الا ان يتكىء على موقف اجتماعي يأخذ به المفكر . بل اكثر من ذلك ، فالفكر هو نفسه **موقف** له أبعاده النظرية والاجتماعية المباشرة او غير المباشرة . وحينما يكون الفكر الانساني متمتعا بهذه المواصفات ، فانه يعلن عن نفسه كظاهرة انسانية متحزبة لموقف او لوضع اجتماعي حضاري ضد او مقابل موقف أو وضع حضاري آخر في مرحلة معينة ، او دون ان يوجد هذا الوضع الحضاري المقابل .

اننا في الوقت الذي نطرح فيه مسألة تحزب الفكر على هذا النحو ، نكون قد ابعدنا من حسابنا كل تنطح ذاتي يرتكز الى النظر الى الفكر كظاهرة عامة مطلقة تتجاوز حدود الزمان والمكان التاريخيين والتراثيين العيانيين . ولكن مع ذلك فان هذا يشكل فقط الخطوة الاولى في قضية التحزب الفكري. اما الخطوة الثانيةفتقوم على دراسة وتقصيذلك «التحزب» في خصوصياته. آنئذ يطرح السؤال التالي نفسه : هل ينطلق التحزب من اطار لغوي او ديني او فني أو فلسفي او اجتماعي اقتصادي ؟ وبصيغة أخرى : ما هي الحلقة التي ننطلق منها في تحديدنالموقف متحزب يمارسه مفكر تجاه قضية او وضع ما ؟

على وجه العموم يمكن القول ان مثل ذلك الموقف المتحزب يظهر بشكل او بآخر في مجموع تلك الاطر اللغوية والدينية والفنية الخ ... ، التي تشكل حقل النشاط الفعلي للمفكرين . ان هذا يبرز مثلا في موقف احد المفكرين ، وليكن أرسطو في كتابه « ما بعد الطبيعة » ، تجاه الفكر الفلسفي المادي الذي يمثله ديموقريطس ، أو في دفاع مفكر آخر ، وليكن ول ديورانت في كتابه « مباهج الفلسفة » ، عن نظرية النخبة العبقرية في التاريخ ، أو في تبرير أحد اللاهوتيين ،وليكنسيد قطب في كتابه « مشكلات الحضارة والاسلام » ، لتصور الاله المطلق .

بيد ان موقف اولئك الرجال الفكري هذا ليس بقادر على ان يكشف ويرصد معالم المشكلة المطروحة . اذ ان الفكر ليس سبب ذاته ، فلا يمكن العثور على حلول لقضاياه واشكالاته فيه نفسه وحدهم او

انطلاقا منه ، هـــذا بالطبع اذا أخذنا بعين الاعتبار استقلاله النسبي عن الواقـــع المادي . وفي الوقت الذي ندرك فيــه العلاقة الانطولوجيـــة (الوجودية) بين الفكر والواقع ، يبدو لنا آنذاك بوضوح ان الحديث عـــن الوعي الاجتماعي بأشكاله المختلفة (فلسفة ، فن ، اخلاق ، دين الخ ...) **كمنطلق** لفهم المواقف الانسانية المتحزبة ولتحديدها تحديدا علميا متماسكا ، غير وارد في اطار البحث العلمي الدقيق .

على هذا النحو يظهر ان الوعي الاجتماعي يرتبط بالواقع الاجتماعـــي ارتباطا وثيقا ، بحيث يغدو من الضرورة المبدئية ان نتقصى خلفيته **العامـــة وغير المباشرة** في الواقع الاجتماعي نفسه .

ومقابلتنا الوعي الاجتماعي بالواقع الاجتماعي، تحمل في الحقيقة بعدين، اولهما يقوم على ارتباط الاول بالثاني ارتباطا وجوديا (انطولوجيا) ، بحيث يستوجب تفهمنا وتقصينا للاول البحث في اصوله البعيدة والعامة في الواقـــع الاجتماعي (١) .

أما البعد الثاني فيرتكز الى محاولة الوعي الاجتماعي الانفلات مـــن الواقع الاجتماعي . ومحاولته هذه وجدت وتجد امكانات تحققها ، غير ان ذلك يظل يحمل طابعا نسبيا ، اذ مهما انفلت ذلك الفكر من الواقع الاجتماعي واوغل في انفلاته ، فانه يبقى غير قادر على الانفلات **المطلق** منه .

ان الواقع الاجتماعي ، وبتعبير أدق ، الواقع الاجتماعي الطبقـــي والفئوي والجمعي — القومي — (في المجتمع الطبقي) ، بكل ابعاده وآفاقه ، هو الذي يمتلك امكانية صوغ الوعي الاجتماعي . بيد ان هذا الكلام ان اخذ على نحو ميكانيكي مبسط ، فانه يسيء حتى الحد الاقصى لقضية العلاقـــة بين الواقع والفكر . ذلك لان ذاك الصوغ يتـــم ضمن ظروف مركبـــة ومعقدة ، هي أبعد ما تكون عن عملية ذات طابع اشتقاقي وأحادي الجانب.

وعلينا ان نلاحظ في معرض الحديث عن مسألة الانفلات النسبي للفكـــر عن الواقع الاجتماعي ، ان فشل الكثير من المستشرقين والباحثين العرب في استخراج وتطوير وتعميق وجهة نظر علمية موحدة حول الفكر العربي فـــي سياقيه التاريخي والتراثي منذ القرن الخامس حتى المرحلة المعاصرة ، لهو ذو دلالة تاريخية وتراثية واجتماعية وايديولوجية عميقة . اننا نرى احـــد الاسباب الرئيسية لهذا الفشل في أنهم لم يدرسوا ويتقصوا ذلك الفكر في علائقه الاجتماعية — الاقتصادية والسياسية ، المباشرة وغير المباشرة .

---

١ — كنموذج لوجهة النظر هذه نستطيع اخذ ما كتبه جعفر حسين خصباك (تفسير التاريخ : تاليف مجموعة من الكتاب ، مكتبة النهضة — بغداد ، بدون تاريخ اصدار ، ص ٣٨) : ان وسائل الانتاج لم تظهر « الا نتيجة لتفكير الانسان وارادته وتصميمه ولذلك يقتضي الامر ... اعتبار الفكر هو المحرك الاول للتاريخ لانه هو الذي يصنع ادوات الانتاج ويسير قواه . وعقل الانسان يمتاز بالذكاء والتبصر وهذا ما جعله قادرا على خلق حضارة بتغيير المحيط والسيطرة عليه » .

لقد انطلق اولئك في بحثهم للفكر العربي من موضوعة رئيسية لهم ، هي استقلاليــة الفكر تلقاء الواقع الاجتماعي المادي ، أو على أقل تقدير مـن وجهة النظر التي ترى بأن **ليس من الضروري** تقصي الفكر ودراستــه بالعلاقة الجدليــة مع دراسة الواقع الاجتماعي المادي المحايث له . وحيث هم فعلوا ذلك ، فقد عجزوا عن فهم واستيعاب البعد التراثي والتاريخـي والنظري المعرفي لـ «لا استمرارية» و « استمرارية » الفكر اي ، لخصائصه في المراحــل **المحددة المتمايزة والمختلفة وفي تحوله** من مرحلة الى اخرى . (١)

ان الفكر يتضمن **ليس فقط** ميلا لان يكون مستقلا تجاه الواقــــع الاجتماعي المادي ، انه يحتوي **ايضا ، وبعلاقة عضوية مع** ميلــــه ذاك ، ارتباطا انطولوجيا (وجوديا) بهذا الواقع . وبذلك فهو يحتوي ، في آن واحد، استمرارية ولا استمرارية ، اتصالا وانقطاعا . انه يجسد ، على هذا النحو ، آفاق نهائية (تاريخية) واخرى لا نهائية (تراثية) ـــ وسوف نأتي على هذا التحديد الاخير بمزيد من التفصيل في مكان لاحق .

ونحن نعلم ، انطلاقا من معطيات العلوم الاجتماعية ، ان الواقــــع الاجتماعي المادي ايضا يحتوي تلك اللحظتين ، بل اكثر من ذلك ، اذ ينبغـي القول ان لحظتي الاستمرارية واللااستمرارية في الفكر هما ، في الخطــوة الاخيرة من التحليل الاجتماعي الميداني ، تكثيف معقد وغير مباشر لآفــاق التحرك في اطار ذلك الواقع الاجتماعي المادي .



لنتعقب الآن جذور الاستقلالية النسبية المتبدية في الفكر تلقاء الواقــع المادي الموضوعي ، هذه الجذور المتمثلة ، كما أشرنا سابقا ، بتقسيم العمل الانساني الى واحد جسدي مادي وآخر عضلي فكري . فمن المعروف ان ذلك

---

١ ـــ في كتابه « الثابت والمتحول ـــ الاصول » ، يحاول ادونيس ان يدرس الثقافة العربيـــة بمعزل عن علاقتها الجدلية بالواقع الاجتماعي المادي الذي استنبتها . فهو يقول (طبعة بيروت ١٩٧٤ ، ص ٢٤) : « واشدد هنا على الظواهرية لانني اقتصرت على دراسة الظواهر الثقافية بذاتها ، في معزل عن قاعدتها المادية . فقد عرضت لجدلية هذه الظواهر فيما بينها ، ولم اعرض للجدلية بينها من جهة ، وبين القاعدة المادية وعلاقات الانتـــاج من جهة ثانية . ويعود ذلك الى انني لا اقصد ان ادرس نشوء الثقافة العربية وعواملهـا وآلية العلاقة بينها وبين القاعدة المادية ، وانما قصدت ان ادرس الثقافة كظاهرة قائمـة بذاتها كما اشرت » .

ولكن هذه المحاولة ، دراسة الثقافة بمعزل عن تقصي جذور نشوئها ، لا يمكن تحقيقها فعلا الا على حساب علمية هذه الدراسة . والامر لا يتطلب من الباحث ان يدخل الـــى دقائق « آلية العلاقة بين الثقافة وبين القاعدة المادية » ، بقدر ما يدعوه الى تحديـــد السياق العام الاساسي لهذه الالية . ولما كان الامر كذلك ، فان ادونيس نفسه لا يغلت من التصدي لهذه الاخيرة من خلال بحثه الطريف المشار اليه وفي مواضع مختلفة منـــه . (انظر مثلا ص ٢٦ و ١٢٤ ـــ ١٢٥ و ١٧٧) .

التقسيم قد أخذ يكتسب ابعاده العميقة كما وكيفا مع تكون وتبلور المجتمعات الانسانية الحضارية الاولى ، المجتمعات الطبقية .

ها هنا اخذت معالم الفكر الفلسفي المثالي تبرز محاولة ان تحظى بمشروعية الوجود . ان علاقة « الفكر » بـ « الواقع » اصبحت اذ ذاك معقدة أشد التعقيد ، كما أضحى الكشف عنها من الامور الشائكة التي بحاجة الى منهجية قادرة على الاحاطة بها . فلقد عمل الفكر الفلسفي المثالي على ان يفقد الانسان حسه الواقعي ، ليعلقه في « ما وراء » الواقع . لم تعد الطاولة او المرأة هي التي تتمتع بالوجود **الحقيقي** غير الوهمي ، بل غدت **الفكرة** عن الطاولة والمرأة هي الحائزة على ذلك الوجود .

ان تطور القدرة على التجريد والتعميم الفكري لدى الانسان **أفقد** العلاقة بين الفكر والواقع طابعها المباشر ، **وجعل منها عملية اكثر تعقيدا** وأكثر توسطا ، **مما كون الاعتقاد لدى الفلاسفة المثاليين بأن الفكر مستقل** عن الواقع . وقد اسفرت الفلسفة المثالية بصيغتيها الذاتية والاخرى الموضوعية عن فهمها لمدى هذه الاستقلالية ، **حينما رأت ان الفكر هو خالق او مبدع أو موقظ الواقع .**

بيد انه في الحين الذي ينبغي الاعتراف فيه بأن الفكر الانساني المتقدم ، اي المرتبط بنشوء وتطور تقسيم العمل في المجتمع الطبقي ، قد حقق ولا شك خطوة ضخمة على طريق ارتفاعه واستقلاله عن الواقع ، فانه ينبغي ايضا وبنفس التشديد السابق ، ان يلاحظ بأن ذلك الارتفاع والاستقلال نسبيان .

وهنالك جانب آخر من قضية تقسيم العمل ، له مساس واضح بميل **الفكر للاستقلال عن الواقع استقلالا نسبيا . انه تقسيم العمل الذي يجري في نطاق النشاط الفكري نفسه . فنشوء العلوم المفردة العديدة الى جانب الفلسفة ، كان له اثر بين في توسيع مفهوم « الفكر » الانساني من جهة ، وتوسيع وتعقيد حلقات التوسط بينه وبين الواقع من جهة اخرى .**

وهنا لم يعد من الصعب ان ندرك الحقيقة التالية ، وهي أن الفكر أخذ يبدو كما لو أنه يشكل تاريخا وتراثا ذا نسيج خاص ليس له علاقة الا مع ذاته . واذا لاحظنا أن كل مفكر لا يبدأ في نشاطه الفكري من الصفر ، مهما حاول هو نفسه أن يظهر الامر على هذا النحو ، فانه يصبح من السهل على أصحاب الاتجاه الفلسفي المثالي أن يتوصلوا الى النتيجة المتسرعة التالية ، وهي أن الفكرة تلد الفكرة ، وهذه تلد فكرة اخرى ، وهكذا الخ .. ، بمعزل عن التأثر بشيء آخر سوى الفكر ، أي دون ان يكون للواقع الاجتماعي المادي تأثير جوهري أو هام في عملية التولد تلك .

وفي الحقيقة ، ان عملية النمو الفكري هي ، على نحو من الانحاء ، ذاتية ، أي انها تتمتع بقانونية فكرية خاصة . هذا أمر صحيح ، ويجب التأكيد عليه حفاظا على النوعية الجديدة الحاصلة في اطار التطور الفكري الانساني . الا انه بالاضافة الى العلاقة الجدلية المتبادلة بين الفكر والواقع ، فان الفكر يخضع في تحديده لتحديدات الواقع الاجتماعي المادي .

وهنا علينا ان نكون حذرين في فهم هذا « التحديد » . فحينما نصل الى ضرورة دراسة الفكر العربي في سياقيه التاريخي والتراثي وعلى اساس الاخذ بعين الاعتبار المبدئي للاطر التاريخية والاجتماعية – الاقتصادية التي ترعرع وشب فيها ، فاننا لا نعني بذلك سوى أن هذه الاطر قد هيأت ، بشكل غير مباشر ومتوسط ، **امكانية** نشوء وتبلور وتطور ذلك الفكر عبر مراحل طويلة . ان هذا القول هو بمثابة النفي للادعاء بـ **ضرورة** نشوء وتبلور وتطور الفكر العربي ذاك بتأثير مباشر من تلك الاطر . أما **تحول** تلك الامكانية الى ضرورة ، فقد كان نتاج البنية والمنطق الداخليين **الخاصين** بالفكر الانساني منذ الحضارات القديمة العريقة العربية والاجنبية حتى المرحلة المعاصرة ، مرورا بالعصور العربية الاسلامية التي بدأت مسارها في القرن السابع وحققت نهوضا مرموقا للفكر العربي . (١)

لقد كان ما طرحناه ضروريا للتصدي للاراء التي ترى في التراث والتاريخ الفكري العربي ظاهرة متفردة لا تربطها بواقع العلاقات الاجتماعية – الاقتصادية والسياسية رباطات عميقة . والامر هذا مسحوب بطبيعة الحال على الفكر العربي الحديث والمعاصر .

على هذا النحو تنحسر ظلال الشك في انه لا يمكن استيعاب الفكر العربي في سياقيه التاريخي والتراثي استيعابا علميا متماسكا ، في وقت نلح فيه على رؤيتهما من خلال منهجية لا تأخذ بعين الاعتبار الدقيق النقاط التالية :

١ – اعتبار التاريخ والتراث العربي الفكري ظاهرة اجتماعية عامة يمكن للباحث أن يخضعها لدراسة حازمة متمثلة بالموضوعية العلمية ، كما طرحناها ، بعيدا عن اي تأثير آخر . وهنا يكمن تداخل عميق بين علم الاجتماع وعلم التأريخ والنظرية التراثية المقترحة (وسيجري الحديث عن هذه المسألة الاخيرة في فترة لاحقة من هذا الكتاب) .

٢ – اعتبار التاريخ والتراث العربي الفكري واحداً من الابعاد الاجتماعية الخاصة ، له قانونية نشوئه ونموه المتميزة ، بمعنى كونه مظهرا من مظاهر حركة طبقية وفئوية وقومية وانسانية (عالمية) .

٣ – تقصي واستشفاف خلفية لحظات الخمود او الانقطاع النسبي أو الصعود والتقدم الفكري العميق في الاطر الاجتماعية الحضارية العامة المطابقة .

٤ – العمل على خلق مزيد من الوضوح المعمق حول البنية الاجتماعية الاقتصادية والسياسية للمجتمع العربي القديم والوسيط والحديث والمعاصر **ايضا بمساعدة** نتائج الابحاث التي تحققت في داخل البنية الفكرية لهذا المجتمع .

---

١ – قارن هذا بـ : العلم والنظرة عن العالم في العصر القديم ، دار النشر الالمانية المؤسسة للعلوم ، برلين ١٩٦٦ ، ص ٧٣ .

فعلى أساس استيعاب تلك النقاط ، وخصوصا الاثنتين الاخيرتين ، يستبين ويفصح عن نفسه أمر ذو أهمية مبدئية ، وهو أن المنهج العلمي في البحث التاريخي والتراثي الدقيق لا يرى في العلاقة الكائنة بين العلاقات الاجتماعية الاقتصادية والسياسية من طرف والبنية الفكرية المطابقة من طرف آخر علاقة أحادية الجانب في التأثير والتأثر ، أو علاقة ينفرد في تحديدها أحد القطبين السابقين . على العكس من ذلك ، يلح المنهج العلمي المشار اليه على العلاقة الجدلية بينهما ، وان كان أحدهما ، وهو الاول، يتمتع بطابع الحسمية غير المباشرة والمتوسطة في تحديد آفاق التقدم أو التخلف في المجتمع العربي بمراحله المشار اليها ، وبالتالي في تحديد المسار العام للحياة الفكرية فيه .

ان بحثنا لقضية الاستقلالية النسبية للفكر على ذلك النحو أمر لا مندوحة لنا عنه ، لانه يمنحنا فهما أوليا مبدئيا لما نسميه بالضوابط الاجتماعية والحضارية العامة للتراث الفكري العربي ولقضاياه النظرية المنهجية .

٢ – الموضوعية ودور المنهج في البحث التاريخي والتراثي

ان استيعابنا لتلك « الضوابط » المشار اليها يتيح لنا أن نحول قضية التراث الفكري العربي الى قضية محددة تطمح نظرية التراث المقترحة هنا الى فض ابعادها المتشابكة والمعقدة ، كما يسهم في طرح بعض اوجهها علم التاريخ وعلم الاجتماع وعلم الاقتصاد السياسي ، والعلوم الانسانية الاخرى عموما .

بيد أن هذه القضية في حدودها المتوصل اليها ، تستدعي منا ان نضعها في سياقها من القضايا الأخرى التي تنتصب أمام الباحث التراثي والمؤرخ ، مطالبة اياه بطرح الحلول . من هذه القضايا تبرز « الموضوعية» . فبعض المثقفين العرب يطالبون باعادة كتابة التاريخ العربي « باسلوب علمي بحيث لا تكون لدى المؤرخ أي فكرة سابقة او فلسفة مفروضة » . (١) هذه الدعوة، اذا أخذت في اطارها العام ، تلبي ولا شك مطلبا اساسيا في علم التاريخ ،وهو الموقف العلمي الموضوعي تجاه « موضوع » البحث العلمي التأريخي . ولكن اخذ مفهوم « الموضوعية » في البحث التأريخي دون النظر في ابعاده الخاصة الدقيقة ، يؤدي بالباحث المؤرخ الى مواقف تعسفية تبعده أكثر فأكثر عن الحركة **الداخلية** للتاريخ ، موضوع البحث العلمي التأريخي ، كما تخلق في ذهنه اوهاما عديدة تسيء بشكل او بآخر الى عمله العلمي الاكاديمي المسيس مباشرة او على نحو غير مباشر .

ان « الموضوعية » في البحث التأريخي لا تنطوي من حيث الاساس ، على رفض الباحث التمسك بمنهج معين ينفذ من خلاله الى موضوع بحثه ، التاريخ . بل اكثر من ذلك ، فنحن حين نعلن عن تمسكنا في بحثنا التأريخي (والتراثي) بمنهج علمي محدد ، فانما نكون قد اكسبنا موقفنا المتحزب ، بالاصل بشكل عفوي تلقائي ، صورة واضحة متماسكة ومعلنا عنها . ولكن يبقى من الضروري المبدئي أن نميز هنا بين منهج ومنهج ، بين منهج علمي و « منهج » آخر لا يحمل من المسألة الا اسمها ، فنرفض هذا الاخير ونأخذ بالاول .

ومن هنا فان رفض الاخذ بمنهج علمي في البحث التأريخي والتراثي ورفض الانطلاق من مقوماته ، غير وارد وغير ممكن **أصلا** ، لا من الناحية

---

١ – انور الرفاعي : من مقال له نشر في – كيف نكتب تاريخنا القومي ، نفس المعطيات السابقة، ص ١٢٣ .

النظرية ولا من الاخرى العملية الاجتماعية . انما يبقى **الاختيار** الموضوعي الدقيق بين هذا أو ذاك من المناهج أو المنطلقات ، هو المسألة الرئيسية المتوجب على الباحث حسمها وفقا لمقتضيات مهماته العلمية . وعلى هذا الاساس يمكننا الاقرار بأن قضية اعادة النظر في الفكر العربي في أفقيه التاريخي والتراثي هي ، على الاقل في المرحلة العربية المعاصرة ، **قضية منهجية اكثر من أن تكون شيئا آخر .** (١) ان مفهوم « الموضوعية » ، كما تراه الجدلية التاريخية التراثية ، لا يكتفي بنفي الموقف الرافض للاخذ بمنهج علمي في البحث التأريخي والتراثي ، وانما يلح كذلك على أهمية هذا الاخير الحاحا مبدئيا . و « الموضوعية » من منظور الجدلية المشار اليها ، تميز بين مفهومين رئيسيين يأخذ بهما علم التاريخ وعلم التراث ، وهما « الحادث الاجتماعي » و « اعادة التاريخية والتراثية المكتوبة » .

فالحادث الاجتماعي يمثل الهدف الذي يطمح اليه البحث العلمي التأريخي ، كما يمثل ، بامتداده التراثي ، هدف البحث التراثي ، ذلك لانه هو المادة الاولية التي يتوجه اليها شكلا البحث المومى اليهما . وهو ، في الوقت الذي يتحول فيه الى هدف للبحث التأريخي ، فانه يكتسب طابع « المادة التأريخية » . ولكن هذه الاخيرة يمكن أن تكون كذلك « مادة مكتوبة » بصيغة كتاب أو عقد أو تحالف الخ ... مما يسمح لنا بتوسيع نطاق مفهوم « الحادث الاجتماعي » المأخوذ في صيغة « المادة التاريخية » .

وحينما نبحث في التاريخ والتراث الفكري العربي ــ بدءا من « العصر الجاهلي » ، نجد أنهما يدخلان ، على وجه العموم ، في نطاق المادة المكتوبة، نقول « على وجه العموم » ، ولا نقول « بشكل كامل » ، لان هنالك الاثار الفنية في مجال الرسم الهندسي والخط بأشكاله المختلفة ، التي تندرج في اطار التاريخ والتراث الفكري العام ، ولان هنالك آثارا مادية ما زال البحث قائما حولها ، مثل النقود المعدنية ، التي تتضمن مؤشرات على مستوى القدرة الفكرية التجريدية في المرحلة التي سكت فيها .

---

١ ــ في كتابه « قيمة التاريخ بيروت ١٩٧٤ » ، يرى جوزف هورس ان « التاريخ علم الوثائق . يستقرئها المؤرخ ويحللها ليستخلص منها الوقائع التي تشتمل عليها . وستجري متابعة هذا العمل بصورة نظامية طبعا ، ولكنها مستقلة عن قيادة اية فلسفة ، لان الوقائع « كائنة » في الوثائق وهي تفرض ذاتها بذاتها قبل كل تفسير » (ص ٦٧) . في هذا الموقف الذي يرفض صاحبه فيه الاخذ بـ « قيادة اية فلسفة » ، تبرز وجهة النظر المشار اليها فوق على نحو واضح : ان اية فلسفة ــ والمقصود بذلك اي رؤية منهجية ــ مرفوضة باسم « الوقائع » التي ليست بحاجة لاي « تفسير » . ها هنا يفهم « التفسير » على انه عملية مقحمة في هذه الوقائع من خارج اقحاما ، وليس بصفته جزءا ضروريا من عملية وضع تلك الوقائع في سياقيها التاريخي والتراثي . فليس من شك في أن المهمة الاولى للمؤرخ تكمن في « التوثيق » للوقائع والمعطيات ، ولكن هذه الاخيرة اذا لم توضع في اطار محدد تنسق على اساسه وفق الاهمية التي تمتلكها مفرداتها ، فانها تبقى مجرد مادة خام . ومن هنا يبرز السؤال : كيف نفهم هذه المادة الخام ؟

ان « الحادث الاجتماعي » ، مثل صلح الحديبية الذي عقد عام ٦٢٨ بين « النبي » من طرف وبين القرشيين من طرف آخر ، لا يمكن للباحث المؤرخ الا ان يعود اليه في نصه الاصلي الكامل ، دون اضافة او نقصان . ها هنا تقتضي الموضوعية من الباحث ان يتجرد ، عبر نشاطه العلمي ، من كل مؤثر ومن كل تفسير يغير شيئا من « متن » الوثيقة التاريخية او حتى من شكلها ، اذا كان ذا علاقة جوهرية مع المتن . وهذا يشير ، بتعبير آخر ، الى ضرورة التمسك بمقتضيات « النزعة الوثائقية » ، التي أتينا عليها في « القسم الاول » ، لا للتوقف في اطارها الايديولوجي القائم على اعتبار الحقيقة التاريخية الكاملة مجسدة في « الوثيقة التاريخية » بعيدا عن ممارسة التفسير والتقويم التاريخي والتراثي لها ، وانما للانطلاق من تأكيدها على **النصية** الى الخطوة الاخرى التالية ، وهي ادراج الوثيقة التاريخية في اطارها التاريخي وسياقها التراثي العام والخاص ، وفهمها وتفسيرها على أساس المعطيات التي يضعها الباحث في حسبانه كمنطلق بحث منهجي .

فالموضوعية في عملية دراسة النص (المادة التاريخية) ووضعه في سياقه التاريخي هي ، من النوع التقريري المشابه للتقريرية في العلوم الطبيعية . ان هذه المسألة على غاية من الاهمية بالنسبة الى البحث التاريخي ، الذي لا يمكن للبحث التراثي ان يخطو خطوة واحدة دون اخذه بعين الاعتبار العميق .

٣ ـ الايديولوجيا والوعي الاجتماعي

ها هنا يجدر التمييز ، على نحو من الانحاء ، بين « الايديولوجيا » و « الوعي الاجتماعي » .

ان « الوعي الاجتماعي » مقولة علمية اجتماعية (سوسيولوجية) ، يندرج تحت اطارها من المضامين اكثر مما هو الامر بالنسبة لـ «الايديولوجيا» فالحقل الذي يغطيه « الوعي الاجتماعي » اكثر اتساعا وشمولا مما هو الحال لدى الايديولوجيا . ولا شك ان التمييز الدقيق بينهما امر لا مناص منه في سبيل تقصي جانب أساسي من جوانب قضية « التراث » .

في سياق ذلك يجدر بنا ان نلاحظ :

١) انه قد اهمل الى حد ضار التمييز النظري المبدئي العام بين الوعي الاجتماعي والايديولوجيا ،

٢) وان استيعاب الاهمية الكبيرة لذلك التمييز بالنسبة الى قضية « التراث » خصوصا قد لقي في الوطن العربي ، وما يزال ، صعوبات حقيقية جمة .

ان كل فعالية فكرية وعلمية ونفسية عامة وخاصة تدخل في اطار « الوعي الاجتماعي » . واذا كان الامر كذلك ، فان الفلسفة ، والعلوم الاجتماعية المفردة والاخرى الطبيعية ، والدين ، والحياة النفسية العاطفية والاخلاقية ، تدخل في ذلك الاطار . اما « الايديولوجيا » ونعرفها بأنها مجموع الرؤى والنظريات والمواقف الفلسفية والسياسية والاقتصادية والاخلاقية الخ ... لطبقة او لاكثر من طبقة اجتماعية ــ فانها لا تشتمل على العلوم الطبيعية . ذلك لان « الحقيقة » ضمن هذه العلوم لا تنطوي **مباشرة** على موقف طبقي يأخذ به الباحث في نشاطه العلمي ، وان كانت بعض او كل نتائجها التطبيقية تشير الى مثل هذا الاتجاه الاجتماعي الطبقي المباشر .

انطلاقا من واقع الحال هذا ، يتضح ان تقرير الحادث الاجتماعي في صيغته الوثائقية المكتوبة ، ينبغي الا يختلط في ذهن الباحث المؤرخ بتفسيره هو المنطلق من احتياجات مرحلته الاجتماعية والاقتصادية والسياسية والقومية الخ ... ، اي مما سنسميه لاحقا بـ « المرحلة القومية المعاصرة » .

ان محاولة تدخل الباحث المؤرخ في عملية استرجاع وتقرير الحادث الاجتماعي (المادة التاريخية) عبر رؤاه ورؤى عصره ــ مهما كانت صيغتها وكان منحاها ــ تسيء بشكل مبدئي الى العلم الاجتماعي ، بحيث يفقد

الباحث على هذه الطريق « موضوع » بحثه العلمي نفسه : ان هـــذا « الموضوع » يتبخر ، اذ يدخل الحابل بالنابل ، الموقف التأريخي بالموقف التراثي . ذلك لان هذا الموضوع يبقى اولا واخيرا مسألة اساسية لا يجوز للمؤرخ الا ان يعترف بوجودها الموضوعي ، **كما هي** ، اعترافا كاملا .

ولكن في سبيل تحقيق المصادر الاصلية المكونة لذلك الموضوع ، يجد المؤرخ نفسه مدعوا الى استنفاد كل الامكانات ، ومنها الموقف والتفسير الايديولوجيان ، لكي يصل الى الصورة الاصلية الكاملة لتلك المصادر .

ان حاجة الباحث لمنهج علمي يأخذ به على نحو **مسبق** (طبعا بعيداً عن الظاهرتين التعسفيتين ، التأملية والتجريبية اللتين سيدور الحديث حولهما لاحقا) ، تبرز في كلتا المرحلتين الاساسيتين من بحثه ، وهما توثيق المصادر الاصلية ، أي ابراز « موضوع البحث » في شكله الاصلي ، اولا ، ثم تفسيره وتأويله واستشفاف مغزاه التاريخي المنصرم ضمن الاطار الاجتماعـــي الحضاري الشامل ، الذي تكون وتبلور فيه ، ثانيا .

ولهذا ، فنحن حين نرفض الاخذ بمثل ذلك المنهج في تينك الحالتين او في واحدة منهما ، فانما نكون قد سلبنا الباحث المؤرخ مبضعه المشرح ، الذي لن يكون بدونه قادرا على السير باقدام ثابتة متماسكة .

والجدير بالذكر ان ممثلي وجهة النظر هذه ــ الرافضة لضرورة الاخذ بمنهج يضبط عملهم العلمي ــ يدافعون عنها ويبررونها انطلاقا من اعتبارات تتعلق بـ « النزاهة » و « العلمية » و « الحيـــاد » في البحث التأريخـــي (والتراثي) (١) .

---

١ ــ ان رفض الاخذ بمنهج مسبق لدى بحث التراث العربي ، يمكن ان يظهر ايضا باسـم الحفاظ على هذا التراث كما نشا ونما « تاريخيا وتجريبيا » . فادونيس ، في كتابه الذي اتينا سابقا على ذكره ، « الثابت والمتحول » ، يعرض علينا كيف تصدى لمسالة الاتباع والابداع عند العرب ، اذ يقول : « تجنبت الخوض في ماهية المفاهيم او المعاني كمعنى الاتباع او الابداع او القديم او المحدث او الاصل او الاصالة ، لان مثل هذا الخوض لا بد من ان يستند اوليا الى راي مسبق ولهذا عرضت لهذه المفاهيم كما نشأت ونمت تاريخيا وتجريبيا ، وعرضت تجلياتها كما هي ، وكما افصحت عنها الاطراف المعنية » (نفس المعطيات سابقا ص ٢٣) .

ان وجه الاعتراض هنا لا يكمن في رفض عرض تلك المفاهيم كما نشات ونمت تاريخيـا وتجريبيا ، ذلك لان مثل هذا العرض يشكل احد الشروط الاولية للبحث العلمي في المفاهيم المشار اليها بحثا تاريخيا وتراثيا . ان وجه الاعتراض ذاك يتحدد بالاجابة عن السؤال التالي : هل نقدم على بحثها برؤوس « فارغة » من كل تصور حول قضايا البحث العلمي ؟ الجواب هو ، بالطبع ، النفي . ذلك لان المطلب نفسه ذاك الذي يرفعه ادونيس ، وهو دراسة المفاهيم تلك كما نشات ونمت تاريخيا وتجريبيا ، هو جزء من مكتسبات علم المناهج الذي تطور في عصرنا بشكل عملاق . المسالة تتحدد ، اذن ، ليس في رفض او قبـول الاخذ بـ « راي مسبق » ، وانما في تحديد هذا الاخير ، في تحديد كون هذا « الـرأي المسبق » مستكملا مقتضيات البحث العلمي الدقيق ، او هو مجرد راي يعمل اصحابه علىـم

وربما بدا الامر هنا كما لو كنا نحن ضد النزاهة والحياد والعلمية في البحث العلمي التأريخي (والتراثي) . غير ان الامر ، في حقيقته ، مخالف لذلك تماما . فنحن نرى في التأكيد على تلك المفاهيم مسألة مبدئية من مسائل البحث العلمي عموما . الا ان ذلك ينبغي الا يوضع في تعارض مع الاخذ بمنهج بحث علمي ، بل اكثر من هذا ، فهنالك ضرورة علمية **داخلية** تملي على الباحث ان يوحد توحيدا جدليا عميقا بين تلك المفاهيم العلمية من جهة ومثل ذلك المنهج من جهة اخرى .

واذن لا مناص من التصدي لمخاطر تلك الضحالة المنهجية التأريخية والتراثية الشائعة في اوساط متعددة من بلدان « العالم الثالث » . ومن ضمنها بطبيعة الحال الوطن العربي ، بتأثير عوامل متعددة ، ومنها الاتجاهات الفلسفية والاجتماعية التي تكونت في اوروبا في اطار تحول البورجوازية هناك الى المرحلة القصوى من تطورها ، مرحلة الاستعمار ، تلك الاتجاهات التي عبرت وتعبر عن اشكالية المجتمع الاستعماري المعاصر وانسداد الافق امامه ، كما عملت وتعمل على منحه مشروعية الوجود المطلق عبر رفضها ان يكون الحادث الاجتماعي في سياقه التاريخي حائزا على وجود موضوعي (١)

تطويع « موضوع البحث » له تطويعا تعسفيا مصطنعا . بل اكثر من ذلك ، ان الاخذ بمنهج بحث علمي في عملية التصدي لهذا الاخير ليس امرا ناجزا ، وانما هو عملية تستكمل مقتضياتها ودقتها عبر البحث التطبيقي نفسه وعلى ضوء نتائجه نفسها . فهو بهذا المعنى انتقال من الخاص الى العام ومن العام الى الخاص بدون توقف نهائي . بل يمكن القول ، ان الحوافز الاولى لطرح وصوغ هذه النظرية التراثية المقترحة انطلقت من دراسة مجموعة من امهات الكتب في الفكر العربي الوسيط والحديث والمعاصر ومن الاهتمام ببعض قضاياه الرئيسية .

١ — في احد ابحاثه القديمة الشهيرة ، « هل الوجودية انسانية — ١٩٤٦ » ، كتب جان بول سارتر ، مثلا : « الحياة ليس لها معنى قبلي apriori انها ليست شيئا قبل ان يحياها الانسان » (ص ٣٤ من الطبعة الالمانية — برلين الغربية ١٩٦٠) . ويقول على الصفحة (١١) : « الانسان هو في البدء مشروع يعيش نفسه ذاتيا ... ولا شيء يوجد قبل هذا المشروع » .

وفي كتاب « قيمة التاريخ » لجوزف هورس ، وقد اتينا على ذكره فيما سبق ، يوجد نص لاحد الوجوديين ، وهو ريتشي ، مأخوذ من مذكرة له غير مطبوعة تتناول كيركيغارد والتاريخ ، يقول فيه : « لا استطيع ان اضع نفسي في المستوى الذي كانت فيه شخصية تاريخية الا اذا احسنت الانتباه الى ذاتي ، فيتراءى لي ذهنيا اين كانت وكيف عاشت ..» (ص ٩٣ — ٩٤ ، نفس المعطيات سابقا) .

فالوجودية ، التي اثرت بعمق على بعض شرائح مثقفي البورجوازية العربية المتوسطة، ترفض رفضا قطعيا الاعتراف بوجود لـ « التاريخ » الانساني ، وبالتالي لامتداده التراثي ، وذلك عبر انطلاقها من الانسان « الفرد » المتمرد . وجدير بالذكر انها اسهمت على نحو غير مباشر في صياغة موقف بعض اولئك المثقفين من التراث العربي ، ذلك الموقف المتسم بالتمرد العدمي عليه باسم المستقبل .

وعبر تأكيدها على رفض « القانون الاجتماعي » بصفته تعبيرا عن واقع الحال الجوهري في المجتمع الانساني .

وربما كان واردا ان نشير هنا بايجاز الى أنه ، من طرف آخر ، من الخطأ والتسرع الاعتقاد بأن الحديث عن منهج بحث علمي « مسبق » ينطلق من موقف نظري هجين يرى في « النظرية » ابا للواقع او للتاريخ والتراث وقيما عليهما ، بحيث يجري تطويعهما لمقتضيات ومواصفات « النظرية » تطويعا تعسفيا .

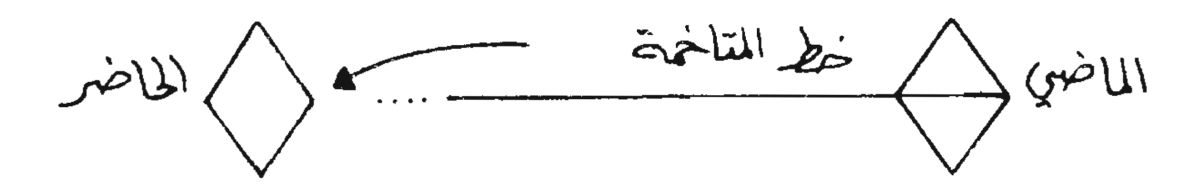
ان التحدث عن ضرورة الاخذ بمثل ذلك المنهج ، لا يعدو كونه تأكيدا على ان يكون لدى الباحث المؤرخ والتراثي رؤية علمية منهجية ، تتيح له الكشف عن المكامن التي يبحث عنها وفيها . وهذا يعني ، ضمنا ، ان تلك الرؤية تتوضح معالمها وتتعمق وتكتسب ابعادا جديدة من خلال النشاط العلمي نفسه الذي يقوم به الباحث . وهذا هو بالاصل ما قدم لنا مبررا عميقا للقيام بوضع النظريةالتراثية المقترحة هنا، نظرية الجدلية التاريخية التراثية، التي نرى أنها تمثل منطلق البحث في قضايا التراث العربي (والعالمي) وفي هذا نفسه ، أي من داخله .

الفصل الثالث

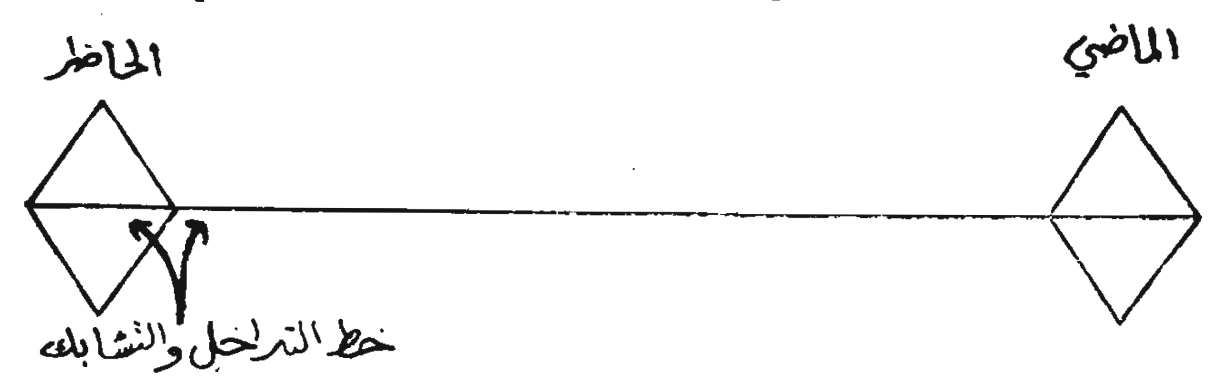
١ ـ مصطلح التراث بين « التاريخ » و « الحدث الاجتماعي »

ان « التراث » ، بأحد أبعاده ، هو كل حدث أو اثر او انتاج انساني دخل الماضي واصبح جزءا منه . ولكن هذا التحديد لا يكفي لتغطية الجانب الرئيسي الحاسم من « التراث » ، وان كان القسم الاكبر من المثقفين العرب الحاليين يرى فيه مؤشرا حاسما له . فضمنه (أي التحديد) ننظر الى التراث و (التاريخ) باعتبارهما واقعا موضوعيا واحدا ، اي مادة تاريخية وتراثية واحدة ، ومفهوما نظريا واحدا . حالئذ يغدو غير مقبول أن نميز بينهما تمييزا أساسيا . اذ ، في هذه الحال ، كلاهما يتضمن التأكيد على عنصر الماضي ، ولكن ليس كلاهما يشترط قيام جسور بين لحظة الماضي ولحظة الحاضر . ففي حالة التاريخ لا نستطيع القول بأنه ، بصفته ماضيا ، يكون عنصرا من لحظة الحاضر . ذلك أنه ليس هنالك تداخل وتشابك بين هذين البعدين الزمنيين ، وانما متاخمة ، ليس الا .

ونستطيع ان نعبر عن هذه المسألة من منظور تصويري على النحو الوارد بالشكل التالي (شكل ١) :



ولكننا في الحين الذي ننظر فيه الى واقعي التاريخ والتراث من افق التمايز بينهما ، فاننا سوف نجد ان الاول منهما يبقى محتفظا بخصائصه السابقة ، بينما الثاني يمتد نطاق وجوده حتى « الحاضر » ، متداخلا فيه ، ومكونا منه بعض جوانبه وسماته . ها هنا لا يقتصر الحديث على خط المتاخمة فقط، وانما يتعداه الى خط يتسم بالتداخل والتشابك. واذا عدنا مرة اخرى الى المنظور التصويري للمسألة ،وجدنا امامنا الشكل التالي (شكل ٢):



وعلى ذلك ، فان « التراث » يبرز هنا باعتباره « التاريخ » ــ الماضي ــ مستمـــرا وممتدا حتى « الحاضر » ، اي ببعده الثاني ، بعــــــد « الحاضـــر » .

ونستطيع أن نتناول ما ندعوه بــ «التركة » لدى شعب ما ، لنشهد كم هو قوي اتجاه التعايش السلمي او الصراعي بين الماضي والحاضر في شخص تلك التركة . وان لم يكن هذا التعايش في حالات معينة معروفــا ومدركــا بمجموع سماته في « الوعي القومي » لذلك الشعب ، وان لــم يكن كذلــك كثيفا في هذه المرحلة ، مثلا ، كما كان في مراحل منصرمة . حتى اننا نجد تلــك التركة تكتسب طابع تقاليد متجذرة في حياة الواقع الراهن . ونحن نعلم المدى العميق وغير الظاهر للعيان ، اكثر الاحيان ، لتداخــــل التقاليد في حاضر شعب من الشعوب ، هذا التداخل الذي يجعلنا في بعضــ الحالات نعتقد أن « الحاضر » ليس حاضرا بقدر ما هو « تقليد » لوضــع منحدر من الماضي ، وأنه لا يوجد بقدرته الذاتية بقدر ما يقوم على معطيات هذا الاخير . واذا أخذنا الشعب العربي مثالا على ذلك ، وجدنا أن ذلــك التداخل بين « تقاليده » و « حاضره » يشكل أحد المؤشرات الرئيسيــة لتكوينه العام ، هذا التكوين الذي نطلق عليه أكثر الاحيان صفة «التقليدي» . ولا شك ان الشعب العربي لا ينفرد في ذلك . فهو في هذا الوضع جزء من مجموعة كبيرة من شعوب ما نسميه خطأ بـ (العالم الثالث) . وربما كان ذلك اكثر وضوحاوخطورة من الناحية الاجتماعية، اذا اخذنا بعين الاعتبار مايسمى عادة بــ « التراث الشعبي » و « الفولكلور الشعبي » . فنحن نستخــدم هذين التعبيرين في حياتنا الثقافية العامة الراهنة على نطاق واسع ، مطالبين بأشكال مختلفة بمنحهما أهمية خاصة في أبحاثنا العلمية وفي واقعنا الثقافي العام . ان مجموعة كبيرة من الاغاني والامثال والتقاليد الثقافية والاخلاقية والدينيــة الخ .. التي تحتل مكانا هاما في بنيتنا الثقافية الشعبية الراهنة، تنحدر من مراحل قديمة كثيرا او قليلا من تاريخنا العربي . ولكنها في الوقت الذي تحمل فيه هذا البعد التاريخي ، فانها تشكل كذلك أحد جوانب الثقافة الشعبيــة المعاصرة .

ان تلك الاغاني والامثال والتقاليد تعيش بين ظهرانينا بشكل مستتر احيانا ومفصح عنه احيانا اخرى ، طبعا مع اكتسابها اشكالا وصيغ جديدة ، وفي حالات اخرى مع تحول كبير او قليل في مضامينها .

ولا شك أن لطرح هذه الجوانب التراثية الشعبية أهمية مبدئية فــي سياق التصدي لقضايا الثورة الثقافية في الوطن العربي ، في قاعهــــا الاجتماعي الموضوعي المتجسد بالثورة الاجتماعية التوحيدية في هذا الوطن .

واذا اخذنا بالحسبان أن تلك الاغاني والامثال والتقاليد ليســت متجانسة ، حيث نجد معظمها ــ وقد تحدر الينا من مراحل الانحطــــاط الاقطاعي طوال قرون عديدة ــ سلبيا معيقا للتقدم الاجتماعي والاخلاقــي والعلمي عمومــا في حياتنا الراهنة ، فاننا حالئذ نتفهم لماذا يطلق البعض

« التأكيد حينا او الظن حينا آخر بأن ماضي بعض تلك الشعوب عبء على حاضرها ومستقبلها معا ، وإن حركة الذين لا امجاد لهم في التاريخ اكثر دينامية ، واسرع عطاء وجداء ، من حركة المبهوظين بأمجادهم .. » . (١)

وقد كانت لدى البعض محاولات لاستبدال الاحرف العربية بأحرف لاتينية (٢) ، أو لارجاع اللغة العربية الى اصول يونانية ولاتينية (٣) ، رغبة منهم جميعا في وضع حد نهائي لـ « الماضي » ولاستمراره الشرعي في « الحاضر » ، فهؤلاء يرون في هذين الاخيرين عقبة كأداء على طريق استيعاب المكتسبات الحضارية المعاصرة ، المادية والثقافية ، التي حققتها «الغرب». ويكفي القول أن هذه الآراء ظهرت ، وتظهر حتى الان أحيانا وضمن بعض الاوساط العلمية والثقافية في البلدان العربية ، خصوصا مصر ولبنان والجزائر وتونس ، بمظهر الحقيقة ، بيد انها ، في جوهر الامر ، سطحية لا تاريخية ولا تراثية (حاضروية) ، تعتمد السهولة في البحث وفي استخلاص النتائج الرئيسية . ولكن في نفس الوقت نجد انفسنا مضطرين الى التحذير من النظر الى هذه الآراء على أنها ليست أكثر من خطأ او ضلال علمي ذاتي ، غير مكترثين بخلفيتها الاجتماعية والاقتصادية والسياسية والايديولوجية ، هذه الخلفية التي كنا قد أتينا عليها فيما قبل .

لقد أردنا مما سبق ان نكشف عن أحد جوانب الاهمية والخطورة لـ « التراث » ، منطلقين في ذلك من انه يشكل قاسما مشتركا بين الماضي والحاضر ، أي بين بعده الماضي من طرف وبعده الحاضري من طرف آخر . وسوف تستبين لنا ، الى جانب هذه الاهمية النظرية لوحدة الماضي واللحظة المعاصرة من خلال التراث ، الاهمية والخطورة السياسية لهذه الوحدة ، وخصوصا حين ننظر اليها من موقع مهمات الثورة الثقافية في الوطن العربي المعاصر .

ان التراث الانساني ، ومن ضمنه العربي ، بصفته ظاهرة تشارك الماضي في أحد ابعادها ، يتمتع عبر وجهيه الاساسيين ، المادي والثقافي ، بوجود موضوعي مستقل عن مبضع الباحث المؤرخ له . بوضوح اكثر نقول ، ان مهمة الباحث في التراث بصفته تلك تتركز في الانطلاق ١) من ان التراث نفسه نشأ على نحو موضوعي ، و ٢) من أن الباحث عليه أن يتصدى له متسلحا برؤية علمية تراثية معمقة لمفهوم « الموضوعية » . واذا حرفنا النظر عنه بصفته جزءا مكونا بشكل أو بآخر للحظة المعاصرة ، فاننا نجده ، أي التراث ، يشكل «المادة التاريخية» الموضوعة امام الباحث ، ينقب فيها باتجاه الاحاطة بقانونيتها الداخلية الاساسية المحركة لها . ها هنا وعلى ذلك الطريق ، يجد الباحث التراثي والمؤرخ نفسيهما مدعوين الى أن يرفضا ويدينا ، على نحو قطعي ، الاتجاهات الفلسفية من

---

١ ــ فؤاد الشايب في : كيف نكتب تاريخنا القومي ، نفس المعطيات سابقا ، ص ٨ .

٢ ــ مثل سلامة موسى في مراحله الاولى ، وسعيد عقل ، كما مر معنا سابقا .

٣ ــ مثل التونسي العتري ، الذي اتينا على ذكره في مكان سابق من هذا الكتاب .

طراز الارادية والفوضوية والوجودية والذرائعية ، من حيث هي نزعات تلحق التاريخ والتراث الانسانيين بالارادة او الانا الذاتية المتفردة .

والحقيقة ، ان الناس حيث يعملون على انسنة محيطهم الطبيعي والاجتماعي ، يجدون انفسهم أمام موروث من العلاقات الاجتماعية الانتاجية والمنجزات التقنية والافكار السياسية والاخلاقية والعلمية الخ ... وعلى ذلك ، فهم يجدون أنفسهم مرغمين على الانطلاق من واقع هذا الموروث ، محتفظين في هذا السياق ببعض عناصره او مبدلين فيه عموما . المهم هو انهم لا يستطيعون الانطلاق من الصفر ، وانما عليهم الاقرار العملي والنظري بوجود محيط طبيعي اجتماعي اسهمت في تكوينه اجيال سابقة سالفة .

اما الخلفية العميقة لذلك الموروث فتكمن في واقعين . الاول منهما يتجسد في ان التركيب الاقتصادي الاجتماعي للمجتمع السابق لا ينحسر ، مع دخول المجتمع الجديد ، انحسارا كليا . فبعض عناصره تستمر في وجودها في اطار الوضع المستجد ، ولكن بطبيعة الحال عبر اكتسابها خصائص ووظائف جديدة يقتضيها هذا الوضع . وبهذا المعنى ، فان تركيبا اقتصاديا اجتماعيا جديدا يحتوي بعض عناصر مثيله السابق ، وبالتالي فان الجديد هنا ليس مطلقا ، وانما هو نسبي ، بالرغم من أن هذه النسبية تجد ادنى درجاتها في المجتمع الاشتراكي الذي يرث بعض عناصر المجتمع السابق عليه.

يبقى الواقع (الوجه) الثاني من خلفية ذلك الموروث . هذا الواقع يعلن عن وجوده مجسدا بـ « الاستقلالية النسبية » للبناء الفوقي من المجتمع ، أي الوعي الاجتماعي والمؤسسات الاجتماعية ، وخصوصا الاول منهما . فالوعي الاجتماعي الذي يحمله مجتمعنا لم يعد حصيلة هذا المجتمع وحده ، اي حصيلة نشاطنا الفكري فحسب ، وانما يمثل كذلك نقطة احتراق تلتقي فيها بعض اشكال الوعي الاجتماعي لواحد او لاكثر من المجتمعات السابقة (وسوف نعود الى مسألة الاستقلالية النسبية للوعي الاجتماعي في موضع لاحق) . (١)

---

١ — في « اسهام في نقد الاقتصاد السياسي » ارسى كارل ماركس اركان المفهوم المادي للتاريخ ، وفتح بالتالي وبصورة ضمنية آفاق خصبة للغاية امام قضية التراث والتاريخ البشريين . ونخص بالذكر هنا الفقرة التالية (ص ٣٣٧ — ٣٣٨ من المجلد (١) من الاعمال المختارة لماركس وانجلز برلين ١٩٥٩) : « يقيم الناس في اطار الانتاج المجتمعي لحياتهم علاقات محددة ضرورية ومستقلة عن اراداتهم ، علاقات انتاج مطابقة لدرجة تطور محددة من قواهم المنتجة المادية ، ومجموع علاقات الانتاج هذه تكون التركيب الاقتصادي للمجتمع ، اي الاساس الواقعي الذي يقوم عليه بناء فوقي حقوقي وسياسي ، وتطابقه اشكال محددة من الوعي المجتمعي .. فليس وعي الناس هو الذي يحدد وجودهم ، وانما على العكس من ذلك ، وجودهم المجتمعي هو الذي يحدد وعيهم » . ولكن هذا الوضوح من المسألة الانتاجية المجتمعية ومن امتداداتها الفكرية الجدلية ، يكتسب مزيدا من التخصيص والتحديد على صعيد « الموروث المادي المجتمعي والفكري » في الرسالة التي يبعثها ←

المهم في ذلك اذن ان التراث يشكل ، في أساسه ، واقعا موضوعيا منبثقا من واقع الحال الاقتصادي الاجتماعي والسياسي والفكري الخ ...، ومكونا على نحو معقد مركب قاسما مشتركا بين الماضي والحاضر (انظر حول ذلك مرة أخرى الشكل ٢) .

★ ★ ★

واذا عدنا الى « المادة التاريخية » ، وجدنا انفسنا أمام ضرورة اخضاعها لنقد خارجي (يتعلق بجوانبها الشكلية التي تجد صيغتها في اطار طرح اسئلة حول صحة الوثيقة التاريخية وصحة نسبتها الى كاتبها أو كتابها) ، ولنقد داخلي (يتعلق بدلالتها التاريخية وبوضعها في السياق التاريخي ، وبالتالي بتفسيرها على نحو يكشف مغزاها التاريخي الاساسي). وحين ننجز تلك الخطوة النقدية ، نكون قد أزلنا عن تلك «المادة التاريخية» عناصر التزييف والتشويه والحشو والتكميل ، تلك التي عمل على بثها وتثبيتها سياسيون أو مؤرخون او مقومون تراثيون تأثرا بمواقف سياسية أو ايديولوجية الخ .. متحزبة بصورة نفعية مباشرة او غير مباشرة .

ان « الجدلية التاريخية التراثية » ترى ضرورة التمييز في هذه النقطة بين موقف اولئك الذين انشأوا « المادة التاريخية » المكتوبة (من فلاسفة وعلماء واقتصاديين وسياسيين الخ ..) من طرف ، وموقف المؤرخ والباحث التراثي منها وكذلك الموقف المتخذ تجاه هذا الاخير ، من طرف آخر .

ان تلك « المادة المكتوبة » من وثائق وكتب ونشرات ، أنجزت وابدعت عبر المواقف الايديولوجية الطبقية والفئوية والجمعية (القومية) والانسانية العامة لكتابها . والامر هنا ، بالنسبة الى المؤرخ ، سيان ان كانت هذه المواقف واضحة واعية في اذهان اصحابها ، أو لم تكن كذلك .

- ماركس الى P.W. Annenkow في ٢٨ كانون الاول من عام ١٨٤٦ (موجودة في : ماركس انجلز ـ الاعمال ، مجلد ٤ ص ٥٤٨ برلين) . في هذه الرسالة يعلن ماركس : « بفضل الحقيقة البسيطة وهي ان كل جيل جديد يجد نفسه امام القوى المنتجة التي حصلها الجيل القديم ، والتي تخدمه كمادة خام من اجل انتاجه الجديد ، بفضل هذه الحقيقة تنشأ علاقة في تاريخ الناس ، ينشأ تاريخ الانسانية .. » .

ها هنا ، في هذا النص الاخير يبرز امر على غاية الاهمية بالنسبة الى النظرية التراثية المقترحة التي ترى نفسها احد اشكال النمو في الفكر المادي الجدلي التاريخي ، ذلك الامر هو ان ما اطلق عليه ماركس علاقة Zusammenhang ، هو ما نرى فيه الامتداد التراثي للماضي (التاريخ) ، ذلك الامتداد الذي يشكل بدوره مع هذا الماضي (التاريخ) سياقين مختلفين جدليين للحدث الاجتماعي . والذي يستدعي الانتباه كذلك ، هو ان تلك العلاقة التراثية ذات بعدين ، مادي انتاجي يحوز على فاعلية الحسم ، واخر وعيي (متصل بالوعي المجتمعي) .

وهكذا ، نكون قد حددنا موقع الانطلاق من الفكر المادي الجدلي التاريخي باتجاه تخصيص تراثي له .

من هنا وعلى أساس هذا الفهم للمسألة ، نجد أن إولئك الفلاسفة والمؤرخين والادباء والعلماء لم يكونوا محايدين في نطاق انتاجهم لتلك المادة المكتوبة . اذ أنهم ، بصفتهم موجودين ضمن علاقات اجتماعية طبقية وفئوية وجمعية (قومية) وانسانية (عالمية) ، يخضعون في **الخط العام** للاطر الحضارية لهذه العلاقات ذات المواصفات المحددة .

انهم ، أولا ، ممثلون فكريون لطبقتهم الاجتماعية ، وهم ، ثانيا ، ممثلون لفئتهم التي ينتمون اليها (مثقفون ، شباب ، شيوخ الخ ..) ،وهم، ثالثا ، ممثلون لمجتمعهم كله ، اي للامة التي ينتمون اليها ، ولكنهم كذلك جسدوا بهذا الشكل او بذاك آفاق عصرهم عموما . وهكذا فهم ، بمواقعهم تلك ، يشكلون جماع تفاعل جدلي اجتماعي معقد وشامل . فارسطو او ابن رشد أو هيجل أو محمد عبده ليس ابنا لطبقته الاجتماعية فحسب ، وانما هو **كذلك** ، او بالعلاقة العضوية الوثيقة مع ذلك ، البوتقة التي تفاعلت فيها مجموعة ضخمة ومتشعبة من العوامل المجتمعية الاساسية والثانوية . ولكن ــ وهذا أمر هام ــ يبقى ضروريا أن نشير الى أن فعالية تلك العوامل تجلت **عبر** العلاقات الطبقية التي أحاطت بتلك الشخصيات .

واذا كانت المسألة على ذلك النحو ، فان واجب المؤرخ لم يعد ذا غايات تاريخية عامة فحسب ، وانما تكتسب هذه « التاريخية » اطارا اكثر ضيقا وعيانية ، اطارا ذا أبعاد طبقية وقومية وانسانية عالمية متميزة . وهكذا فان « المادة التاريخية » تتكون في مثل ذلك الاطار ويخضع لها ، بوعي أو بغير وعي ، خالقوها . ومن السذاجة بمكان أن ينطلق المؤرخ في عملية البحث التأريخي من الاعتقاد بوجود فكر منفلت من الواقع العياني انفلاتا كليا . ذلك لاننا نجد انفسنا آنئذ في المصب الذي يؤدي الى نفي الوجود الفعلي لمبدعي تلك « المادة التاريخية » الفكرية أو المشاركين في ابداعها ، هذا الوجود المتجسد ، كما رأينا ، ضمن علاقات طبقية وفئوية ومجتمعية (قومية) وانسانية عامة برزت كثيرا او قليلا من خلال المماحكات والصراعات والحروب الاقتصادية والايديولوجية والسياسية والقومية بين طبقات وفئات البلد الواحد ، وبين هذه من طرف ومثيلاتها في بلد آخر من طرف ثان .

أما المسألة الاخرى ، التي تلقي ضوءا كشافا على المنحى الداخلي للمادة التاريخية وبالتالي على قضية الاستقلالية النسبية للتراث الفكري ، فهي موقف المؤرخ المتحزب تجاه المادة التاريخية المكتوبة . وهذه المسألة تشترط ، للاحاطة بأبعادها الدقيقة ، اخذها بعين الاعتبار بالعلاقة مع المسألة السابقة ، اي المادة التاريخية المكتوبة ، كما يتوجب تمييزها منها بوضوح وجلاء .

ان المادة التاريخية المكتوبة التي انجزت عبر مواقف طبقية وفئوية وقومية وانسانية متحزبة على نحو واع او غير واع ، تشكل في يد الباحث المؤرخ **مادة موضوعية** يستطيع التدخل والتصرف في معطياتها ، على

سبيل الاختيار لهذه المعطيات وعلى سبيل تنسيقها وتفسيرها ووضعها في اطارهـا الصحيح من الحركـة الداخلية للتاريخ . ولكنه ـ وهذا شيء له أهمية مبدئية في البحث التأريخي ـ لا يستطيع الا أن يعترف بوجودهـا الموضوعـي دون اكمال أو حشو أو انقاص ، ودون تزييف أو تشويه ، هذا يتم طبعا بعـد القيام بتوثيقها ، أي بتحقيقها تحقيقا وثائقيا دقيقا وشاملا ، بالاستناد الـى فهم مبدئي النقد الخارجي والنقد الداخلي ، وعلى اساس من الفهـم الجدلـي التاريخي التراثي للعلاقة بين المادة التاريخية والاطار الاجتماعي الحضاري الذي انبثقت فيه [1] .

والحقيقة ، اننا نواجه لدى بعض الكتاب آراء حول « الموضوعية » و « الاختيار » ضمن المادة التاريخية ، فيها كثير من التعمية والخلط بالمفاهيم والتعسف في استخدامها . فمما لا شك فيه أن « الدعوة الى اعادة كتابـة التاريـخ ، لا تعني تزوير التاريخ والخروج بمؤلفيه عن الموضوعية العلمية أو الحـد الادنـى منها » [2] ولكن ان يؤخذ بهذا القول « لان الموضوعيـة نسبيـة بين ايدي مؤلفي تاريخ أقوامهم » ، ولان « الدعوة ، كما نتمثلها هي في المقـام الاول دعـوة الـى اختيـار الحدث الملائم لخصائص البنية التاريخيـة » [3] ، فان ذلك امر لا يمكن الاقرار به . ويتابع الكاتب قائلا : « ولعل حسن الاختيار اساس الموضوعية والنصفة العلمية وتفهـم روح القوم الذين يؤرخ لهم . وكثيرا ما كان الاختيار السيء لدى مؤرخينا ورواتنا القدامـى والمحدثين ، مقصودا به خدمة غرض قبلي أو مذهبي أو لا قومي ، تضليلا للحق والعلم ـ برغم صحة الحدث من حيث حدوثه ـ » . [4]

من هذا القول تنبثق بعض الموضوعات :

١ ـ الموضوعية التأريخية نسبية يشترك في تملكها ، انطلاقا من كونهـا نسبيـة ، مجموعة من المؤلفين مختلفة مواقعهم الاجتماعية والايديولوجية .

---

١ ـ التمييز بين توثيق « المادة التاريخية » واكتشاف سياقها ومغزاها التاريخيين امر علـى غاية التعقيد والصعوبة . ذلك لان الخطوتين يمكن ان تكونا متلاحمتين ، خصوصا حينمـا نجد انفسنا امام ثغرة في البنية الوثائقية لـ « المادة التاريخية » . هذا الوضع يخلـق حساسية لدى بعض المؤرخين الذين يصلون الى القول بأن « الحقائق سواء وجدت فـي الوثائق او لم تتوفر فيها فانها لا بد أن تخضع لصنع المؤرخ الذي يستنبطها وبالتالي فان عملية كتابة التاريخ هي عملية خلق من جديد » (ادوارد كار : ما هو التاريخ ـ المؤسسة العربية للدراسات والنشر في بيروت) .

ان « الحقائق » التي يصنعها المؤرخ حين يستنبطها من الوثائق ، هي في الحقيقـة السياق التاريخي لتلك الوثائق . وعلى ذلك ، فان الوصول اليها مشروط باكتشاف هذه الاخيرة وبالاقرار بوجودها الموضوعي .

٢ ـ فؤاد الشايب : كيف نكتب تاريخنا القومي ، نفس المعطيات السابقة ، ص ١٦ .

٣ ـ نفس المصدر والمعطيات السابقة .

٤ ـ نفس المصدر والمعطيات السابقة .

٢ ــ البحث في التاريخ يتحول الى جهد علمي ، حينما يختار المــــرء الاحداث التاريخيـــة الملائمة لخصائص البنية التاريخية ،

٣ ــ ان هنالك اختيارا « سيئا » واختيارا « جيدا » من قبل المؤرخين ، وحينمـــا يلجأ هؤلاء للاختيار السيء ، فانهم يكونون بذلك قد قصدوا خدمة فرض قبلي أو مذهبي او لا قومي .

والحقيقة ، ان عودة أولية للتاريخ العربي ، مسلحة بمنهج بحـث علمي دقيق ندعي أننا نضعه هنا ، تبرز التالي :

١) ان ليس هنالك « موضوعية » مشتركة بين مؤلفين مؤرخـــين ذوي مواقع اجتماعية وايديولوجية مختلفة ، بل هنالك موضوعية علمية يتمثلها ، في مرحلة تاريخية معينة ، مجموعة من المؤلفين المؤرخين من مواقع اجتماعية وايديولوجيـــة متماثلة بالحدود العامة . فليس كل الذين الفوا وكتبوا في التاريـــخ العربي قد فعلوا ذلـــك بروح موضوعية علمية ، وان كانوا جميعا عربـــا أو مسلمين ،

٢) وعلى هذا الاساس لم يعد « اختيار » الحدث التاريخـــي هو الذي يحدد رؤية المؤرخ للتاريخ ، وانما مواقعه ووجهات نظره الاجتماعيـــــة والايديولوجيـــة ومنهجيته العلمية هي التي تحدد له تلك الرؤية والاطار العام الذي تتبلور فيه آفاق ذلك الاختيار . ونحن ان لم ندرك هذا الامر ، فسوف نجـــد انفسنا عاجزين عن فهم مجموعة من « الاحداث » التاريخية ، مثل نظرية الفيض الافلوطينية التي وجدت على يد الفيلسوف الفارابي تحولا عميقـــا في بنيتهـــا الذاتيـــة وفي وظيفتها الايديولوجية والاجتماعية ،

٣) من ذلك يستبين لنا ان ليس هنالك في البحث التأريخي اختيار سيء وآخر جيد ، وانما هنالك «مادة تاريخية» تفهم **فقط** عبر منهجية علمية **واحدة** وبأقصى درجة من الموضوعية الصارمة . أما الحديث عن « اختيار » سيء وآخر جيد ، فانه يصبح مشروعا فقط حينما ننتقل من ذلك البحث التأريخي الـــى البحث التراثي . ذلك لان هذا الاخير يقوم بالاصل على **الاختيـــار** التراثي المنطلق من الاحتياجات الاجتماعية الطبقية والقومية والايديولوجية الخ ... لذلك الذي يمارسه ، وطبعا **بعـد** أن تكون « المادة التاريخية »، التي هي ، في سياقها التراثي موضوع الاختيار ، قـــد وثقت واخضعت لنقد داخلـــي وخارجي عميق طبقا لقواعد الجدلية التاريخية التراثية .

ان اعتراف المؤرخ بوجود « المادة التاريخية » المحققة والمستعـــادة بمصدرها الاصلي ، شيء ، وعملية تشريحها وتحليلها من قبله ، شـــيء آخر . ها هنا يبرز هذا الاخير كباحث له موقفه المتحزب اجتماعيــــــا وايديولوجيا ، فهو كذلك حيث يقوم باكتشاف السياق التاريخي لعناصـــر تلـــك المادة التاريخيـــة ، وبالتالـــي حيث يبرز بعض تلك العناصر ويسحب عناصر اخرى منها الـــى الخلف . هذا التحزب هو في حقيقته اكتشـــاف للحقيقة التاريخية عبر ركام هائل من الوقائع والمعطيات .

واذا كان الامر كذلك ، فاننا ، كما يقول محمد عبد الرحمن برج « نؤكد راي القائلين بذاتية التاريخ بمعنى ان ندرس التاريخ لذاته » . (١)

وحتى لا نقع في أوهام واخطاء معرفية عامة وتأريخية خاصة ، علينا أن نميز في البحث التأريخي بين مفهومين للتحزب . المفهوم الاول يقوم على أساس من النزعة الذاتية المصلحة سواء كانت اجتماعية أو اقتصادية أو سياسية الخ .. ومن العلمية السطحية . ان الباحث الذي يأخذ بهذا المفهوم ، سواء بوعي أو بدونه ، ينطلق — هذا اذا تحدثنا هنا عن منطلق — من موقف نفعي (براغماتي) مباشر غير متماسك وغير واضح الرؤية الذاتية تجاه الواقع الاجتماعي الطبقي والفئوي والقومي والانساني وتجاه الوضع الايديولوجي العام . في هذه الحال يكون الباحث معرضا للتحزب لصالح شخصية أو فئة اجتماعية أو اتجاه فكري ما ، ولكن دون أن يكون ذلك مرتبطا بعملية تحليل وتركيب يخضع من خلالها وعلى أساسها تلك الشخصية أو الفئة الاجتماعية أو الاتجاه الفكري لدراسة معمقة .

ان هذا النوع من التحزب في البحث التأريخي لا علاقة له بالموقف العلمي الدقيق المطالب باتخاذه المؤرخ . ومحاولة دراسة وتقصي الحياة الفكرية العربية على اساسه ، يحول هذه الحياة الى مجموعة من الظاهرات السائبة غير المترابطة وغير المتفاعلة داخليا .

والحقيقة ، ان مثل هذا « التحزب » يسيء الى قضية التحزب التاريخي التي تطرحها الجدلية التاريخية التراثية ، تلك التي ترى جذور التحزب انطلاقا من معيار التقدم التراثي والتاريخي والدفاع عنه ، او المحافظة والرجعية التراثية والتاريخية والدفاع عنها . وحين يرفض بعض الباحثين المؤرخين « التحزب » من ذلك المنظور المنهجي النظري ، فهم يمثلون احدى حالتين : اما ان يكونوا عاجزين عن ادراك المعنى الدقيق للتحزب **التراثي والتاريخي** ، فيخلطون بينه وبين التحزب التعسفي غير المنضبط بضوابط طبقية وفئوية وقومية وانسانية وبتوجهات ايديولوجية محددة ، وفي هذه الحال يبقى خطأ هؤلاء خطأ معرفيا ، واما ان يكونوا ممثلين لقوى اجتماعية دخلت مرحلة الانحسار الاجتماعي وتحولت ، بذلك ، الى قوى مضادة لحركة التقدم ، فيلجأون الى انكار فكرة التحزب التراثي والتاريخي اصلا ، في وقت يمارسون هم فيه أشد اشكال التحزب لتلك القوى المنحسرة . حالئذ يصبح الكشف ، عن الموقف المعرفي الخاطيء والموقف الاجتماعي والايديولوجي الرجعي في المنظومة الفكرية لأولئك ، من مستلزمات تأكيد وتدعيم ذلك التحزب التراثي والتاريخي .

وفي الحين الذي نرى فيه في هذا الاخير ، ضمن ما نراه ، موقفا طبقيا معينا ، فاننا نشير الى ان التحزب **الطبقي** في القضايا الفكرية ، كما في الحياة الاجتماعية ، يظهر للعيان ، حينما تكون الطبقة الاجتماعية المعينة لم تكتسب

---

١ — محمد عبد الرحمن برج : الجديد في موضوع التاريخ ، مجلة الفكر المعاصر المصرية ، اغسطس ١٩٦٩ ص ٧٨ .

بعد وعي ذاتها من حيث هي طبقة موجودة لذاتها ، كما لو كان موقفا مزاجيا تعسفيا وغير منضبط بضوابط اجتماعية في ذاتها وايديولوجية محددة .

ان التحول في وعي الطبقة من وضع الكمون (الامكان) الى مرحلة الظهور (التحقق) يتم عبر تحولها في موقعها الاجتماعي الانتاجي والحضاري العام . هذا يعني ان الوعي الطبقي ، او ما نسميه بالايديولوجيا ، هو حصيلة مكثفة لتكون وتبلور تاريخي وتراثي ضمن الطبقة المعنية في علائقها الذاتية ، وعلائقها الاخرى الخارجية القائمة بينها من طرف وبين الطبقات والفئات الاجتماعية الاخرى الموجودة في مجتمع واحد ، وبينها وبين تلك الموجودة في مجتمعات اخرى متاخمة او بعيدة .

ومن الجدير بالذكر ان احد مكاسب العلوم الاجتماعية بدءا من النصف الثاني من القرن التاسع عشر التأكيد على ان تحديد معالم وابعاد مصطلح « الوعي الذاتي الايديولوجي » لم يكن ممكنا على الصعيدين النظري والعملي في المجتمع الانساني ، قبل تكون المجتمعات الرأسمالية الحديثة .

وقد اتيح لهذا الوضع الجديد ان يتبلور ويكتسب ابعاده ومعالمه الواضحة العميقة ، حينما تحولت الطبقة العاملة الاوروبية من طبقة في ذاتها الى طبقة لذاتها . فالايديولوجيا او الوعي الطبقي لم يعد ، مع نشوء تلك المجتمعات ، موقفا فكريا معاشا فحسب ، بل اكتسب طابع القضية الفكرية المستقلة والمتميزة نسبيا من القضايا الاخرى .

ومما يستحق الاهتمام المبدئي العميق هنا ذلك الوضع النموذجي الخاص بفقدان الوعي الذاتي الطبقي (الايديولوجيا الطبقية) بشكله النظري المستقل والمتميز نسبيا من حياة الطبقات الاجتماعية التي كونت المجتمع العربي الوسيط (من القرن السابع حتى القرن الثامن عشر) والحديث (الممتد من هذه المرحلة) والمعاصر ، الى حد كبير . وقد اسهم هذا الوضع في تعقيد وتعمية وتشويش مسألة التحزب في اطار البحث التأريخي والتراثي في المجتمع العربي . ولذلك نجد اكثر مواقف المؤرخين والباحثين التراثيين الايديولوجية خلال تلك العصور الطويلة متحزبة لصالح ملك او نبي او امير أو فقيه أو متصوف أو فرقة دينية الخ ... أما الفرز الايديولوجي الطبقي المفصح عنه بما ينتج عنه وما يرافقه من تميز فئوي وقومي وانساني ، فلا نشهد له بشكل عام وجودا في مواقفهم ، هذا بغض النظر طبعا عن حالات معينة يظهر فيها ذلك مشوبا بآراء اسطورية احيانا وباجتهادات شخصية احيانا اخرى . والامر ذاك نلاحظه لدى مفكري مختلف طبقات المجتمع المومى اليه ، بما في ذلك الطبقة الرأسمالية التجارية المبكرة في المرحلة الوسيطة ، والطبقة البورجوازية الهجينة في المرحلة الحديثة والمعاصرة .

★ ★ ★

كل هذه الامور تشير الى ان المؤرخ المعاصر لا يمكنه ان يطالب المؤرخين العرب السابقين بالوضوح والتميز في التزامهم الاجتماعي الطبقي والمجتمعي (القومي) والانساني ، وبالتالي العلمي والايديولوجي . الا ان فقدان الوضوح

والتميز في ذلك الوضع لا يقود الى انكار وجود التزامهم نفسه . فلقد كتب الطبري والبلاذري والشهرستاني وابن خلدون وحتى الجبرتي كتبهم في تأريخ الحياة العربية الاقتصادية والاجتماعية والسياسية والفكرية دون ان يطرحوا على انفسهم اسئلة حول التزامهم ، ودون ان يتعرضوا للمفهوم **النظري** لوجود الاجتماعي الطبقي والقومي والانساني . ولكن هذا كله لا يجردهم من كونهم مفكرين صاغوا انتاجهم الفكري العام انطلاقا من التزامهم الطبقي الاجتماعي والقومي والانساني والايديولوجي العفوي او غير المفصح عنه لقضايا معينة من عصرهم .

لاول مرة في تاريخ الفكر الانساني نجد رواد الفلسفة المادية الجدلية يعلنون ، بوضوح نظري عميق ودون لبس ، تحيزهم وتحزبهم لقوى اجتماعية سياسيةوايديولوجيا محددة. انهذا لميتم علىنحو تعسفي،وانما علىاساس من معطيات اجتماعية تاريخية واخرى ايديولوجية تكونت ضمن ظروف نشوء وتبلور المجتمع الراسمالي الحديث وظروف النضال الاجتماعي والايديولوجي ضده . هذا يشير ضمنا الى ان فقدان الوعي الايديولوجي الطبقي لدى المفكرين السابقين لم يكن ناتجا عن « ضعف » ذاتي في اذهانهم ، بقدر ما كان نتيجة لواقع الحال الاجتماعي الحضاري العام الذي احاط بهم .

على هذا النحو وضمن هذا السياق نستطيع ان نستوعب الخلفية والمغزى الحقيقيين لاحراق وطمر وتكميل وحشو وتشويه مجموعة ضخمة من مؤلفات المعتزلة والدهريين (الملاحدة) ، وكذلك الاشاعرة . فهذه المسألة ومضاعفاتها لا يمكن فهمها بدقة ، اذا لم تؤخذ قضية الايديولوجيا (الوعي الطبقي) بعين الاعتبار المبدئي .

ان صراع الطبقات المشوب في كثير من الحالات بصراع بين الامم والخفي احيانا والبين احيانا اخرى ، يظهر في اطار الحياة الفكرية بصورة صراع بين المذاهب الفلسفية والاخلاقية والدينية . والحقيقة ان وضع هذه المسألة نصب العين ، أمر ضروري وجوهري من أجل فهم الفكر العربي في سياقيه التاريخي والتراثي منذ القرن الخامس .

ولكن من الضروري الانتباه الى ان نشوب تلك الصراعات الفكرية ١ — لا يتم ميكانيكيا ، وانه ٢ — لا يعكس ابعاد الصراع الطبقي بمعناه الضيق فحسب ، وانما يتمثل ، كذلك ، التحرك المجتمعي (القومي) الشامل، الذي تساهم فيه فئات اجتماعية اخرى لا يمكن ادراجها في اطار الطبقات الرئيسية في المجتمع العربي ، كما تساهم فيه تأثيرات اجنبية خفية او مفصح عنها .

في معرض الاثارة لهذه المسائل ، يمكن ان تقدم مجموعة من الاعتراضات المتعلقة بقضية المنطلق المنهجي والنظري للبحث التأريخي والتراثي . سوف

نواجه ، بناء على ذلك ، امثال التساؤلات التالية : لم لا نتخذ من التحليل الديني او العنصري أو اللغوي أو الاخلاقي او الفكري او النفسي أو الجغرافي منطلقا لنا في بحثنا للتاريخ والتراث العربي ، ومن ثم لم لا نفهم تحزبنا على انه تحزب لواحد من التحليلات تلك ، وذلك بدلا من ان ننطلق من موقف طبقي اجتماعي ، وبالتالي بدلا من ان نتخذ هذا الموقف معيارا علميا واجتماعيا لتحزبنا ؟ ان هذه التساؤلات ــ الاعتراضات نواجهها في الوطن العربي على قدم وساق . والتصدي لها يشكل مهمة علمية مبدئية . ولقد قمنا بهذه الاخيرة ضمنا ، في الفقرة المتصلة بتحديد العلاقة « بين الفكر والواقع » .

٢ ـ بين الجدلية التاريخية التراثية والمادية الجدلية التاريخية

لقد اصبح من الممكن ، بعدما اتينا عليه من أمور ، التعرف الى المعلم الرئيسي في النظرية التراثية المقترحة ، وهو كونها «جدلية تراثية» . والحقيقة هذه مسألة علينا ان نوضحها بدون لبس ، لانها يمكن ان تثير التباسا خطيرا في فهمها .

لقد قلنا ان الحادث الاجتماعي يتحول الى « مادة تاريخية » ، حينما يدخل في حيز الماضي . واذاك يكتسب هذا الماضي بعدا وسياقا تاريخيين وبعدا وسياقا تراثيين . وبذلك وصلنا الى القول بأن التاريخ يساوي ، هنا ، الماضي ، وبأن التراث يساوي ، هنا ، الماضي (اي التاريخ) في حال استمراره وامتداده حتى اللحظة المعاصرة (الحاضر) . وكنا ابنا ذلك عبر منظور مسطح تبسيطي . والان يبرز السؤال المشروع التالي : اذا كنا قد وصلنا ، سابقا ،الى ان مفهوم «التراث» اكثر اتساعا وشمولا من مفهوم «التاريخ»، فهل يؤدي ذلك الى القول بأن « النظرية التراثية » المقترحة اكثر اتساعا وشمولا من نظرية « المادية الجدلية التاريخية » ، او انها تمثل « البديل الجديد » عن هذه الاخيرة ؟

في حقيقة الامر ، ان تلك النظرية التراثية ليست هذا وليست ذاك . انه ليس بمقدورها ان تكون اكثر اتساعا وشمولا من «المادية الجدلية التاريخية»، وهي بالتالي بعيدة كل البعد عن أن تدعي بأنها بديلة عنها. بمزيد من الدقة والافصاح نقول ، ان نظرية التراث المقترحة هي **تجسيد واغناء وتطوير** لـ « المادية التاريخية » في نطاق قضية « التراث »

النقطة الاساسية هنا هي اننا ، في النظرية التراثية المقترحة ، نفهم التاريخ بمعناه الضيق على انه المرحلة المنصرمة ، الماضية من حياة البشر . اما المادية الجدلية التاريخية فانها تفهمه من حيث هو مجمل المراحل من حياة البشرية ، الماضية والراهنة والمستقبلية ، اي مجمل حياة هذه الاخيرة (١) . والحقيقة ، ان كلتا الزاويتين لفهم « التاريخ » ممكنتان ضمن سياقين مختلفين .

واذا بقينا في سياق الفهم الاول للتاريخ ، وجدنا ان مفهوم « التراث » اكثر اتساعا وشمولا لانه يوحد بين الماضي والحاضر عبر خط التداخل

١ ـ بليخانوف يتحدث بوضوح عن تاريخ الانسانية بصفته الحركة الكلية (للانسانية) Gesamtbewegung (انظر : الفن والادب ، نفس المعطيات سابقا ، ص ٣).
انظر ايضا : رسالة ماركس الى انتكوف المشار اليها في الفقرة الاخيرة .

والتشابك الذي كنا اشرنا اليه في موضع سابق . ولكنه يظل اضيق من التاريخ في سياقه الثاني . وقد اشرنا فيما سبق (فقرة : مصطلح التراث) الى ان ما ندعوه هنا بـ « التراث » يتجسد بما اطلق عليه ماركس « العلاقة » الكامنة في « ان كل جيل جديد يجد نفسه امام القوى المنتجة التي حصلها الجيل القديم ، والتي تخدمه كمادة خام من اجل انتاجه الجديد » . اما السبب الكامن وراء هذا الامر فهو ان ذلك الاخير (التاريخ) يتضمن المستقبل على نحو **كلي** ، بمجموع عناصره السلبية والايجابية ، والنسبية والمطلقة .

اما مفهوم « التراث » فانه ينطوي ، ولا شك ، على المستقبل ، ولكن ذلك يتم في اطار اخر . فنحن حينما نتحدث عن المستقبل في نطاق الجدلية التاريخية التراثية ، نكون قد عنينا ، ضمنا ، المستقبل **المتحول** لاحقا وفي حينه الى « مرحلة قومية معاصرة » . هذا اولا ، من طرف آخر ، حين يدور الحديث عن العلاقة بين التراث والمستقبل ، فانه يتعلق بالاصل بنوعية وكمية العناصر الايجابية (النسبية والمطلقة) الموجودة في الماضي وفي حاضرنا والتي نعمل على الاحتفاظ بها ورعايتها ، بحيث يتاح لها ان تدخل جزءا مكونا من بنية المستقبل الذي نطرح معالمه العامة في اذهاننا .

من هنا نجد ان مفهوم « التراث » يتمتع بسمات خاصة متميزة لا يمكننا الا ان نأخذها بعين الاعتبار لدى تصدينا للعلاقة بينه وبين مفهوم « التاريخ » .

ولقد بنينا مفهوم « التاريخ » الذي نأخذ به هنا ، على مفهوم « الحادث التاريخي او المادة التاريخية » ، الذي يقوم بدوره على مفهوم « الحادث الاجتماعي » . فحينما قلنا ان التراث هو التاريخ مستمرا وممتدا حتى المرحلة المعاصرة ، فانما عنينا بذلك ان ذلك التراث هو ايضا ، الحادث التاريخي في حال استمراره وامتداده حتى تلك المرحلة .

وهنا تجب الاشارة الى ان المقصود بذلك « الاستمرار والامتداد » للحادث التاريخي ليس هو ما يتحقق منهما على نحو عفوي فحسب ، وانما كذلك ما نتمثله وما نختزنه نحن على سبيل الاختيار التراثي الواعي ، اي ان التراث ليس هو ما يستمر ويمتد من الحادث التاريخي حتى المرحلة المعاصرة فحسب ، وانما أيضا ذلك الذي يبقى في حيز ذلك الحادث ، ولكن عبر اخضاعه لـ « الاختيار التراثي » من منظور « المرحلة القومية المعاصرة » .

ومن هنا كان تمييزنا بين « التراثية الجدلية » و « السلفية الماضوية » في النظرية التراثية المقترحة . فالتراثية الجدلية نتخذها ، في هذا السياق ، تعبيرا عن عملية التجاوز الجدلية لعطالة الحادث التاريخي واداة للاختيار التراثي المبدع . اما السلفية ــ الماضوية فهي الاصرار على رفض عملية التجاوز الجدلية تلك وعلى الابقاء على الحادث التاريخي في صيغته الاصلية وجعله مقياسا له نفسه ولما يأتي من حوادث تاريخية لاحقة . واذا كان الامر كذلك ، فقد كان موقفنا صحيحا حين وسمنا النزعات الخمس التي اتينا عليها في القسم الاول من هذه « المقدمة » بميسم **« اللاتراثية »** ، بالاضافة الى انها « لا تاريخية » تسلب الحدث التاريخي سياقه التاريخي . وبالمقابل

فان موقفنا صحيح حين نسم النظرية التراثية المقترحة بميسم « الجدلية التاريخية التراثية » . وعلى هذا الاساس كنا قد اشرنا الى اننا سنبحث في الفكر العربي في سياقيه التاريخي والتراثي ، سياقي التموضع النهائي (اللااستمراري او اللامتصل) والتجاوز اللانهائي (الاستمراري او المتصل).

ولا شك ان القيام بهذه المهمة صعب اشد الصعوبة ، على الاقل بسبب ان التمييز بين الصيغتين (السياقين) ، التاريخية والتراثية ، يكاد يكون ، في بعض مراحل ذلك الفكر ، غير ممكن ، نظرا للتشابك بينهما ، ذلك الذي تصر على بقائه ، احيانا ، بعض القوى السياسية والاجتماعية ، لانه يتطابق مع منطلقاتها الايديولوجية او يخدم بعض مصالحها السياسية والاقتصادية الخ ...

٣ — بين علم الاجتماع وعلم التاريخ

ومن الاشكالات التي ينبغي التصدي لها في معرض البحث في العلاقة بين « الحادث الاجتماعي » و « المادة التاريخية » ، العلاقة الدقيقة التي تربط بين علم الاجتماع وعلم التأريخ . على وجه العموم نستطيع القول بأن هذه العلاقة وثيقة ، ويجب التأكيد عليها لاعتبارات تمس حقيقة المشكلة . انها علاقة جدلية ، **متحولة** . ف « الحادث الاجتماعي » ، من حيث هو ظاهرة اجتماعية تتمتع بطابع الموضوعية ، يخضع لدراسة علمية يقوم بها عالم الاجتماع ، يتقصى عبرها جذوره وضوابطه القانونية .

ولكن في الحين الذي يتحول فيه « الحادث الاجتماعي » الى « مادة تاريخية » ، يصبح الامر داخلا في نطاق ومهمات علم التأريخ . ذلك لان « المادة التاريخية » تتجاوز مجال البحث الاجتماعي المحدد ، لتكتسب ، الى جانب ذلك ، صيغة الظاهرة التاريخية (الماضية) المجسدة ب « الوثيقة » . بمعنى آخر ، المادة التاريخية هي حادث اجتماعي او ظاهرة اجتماعية منظوراً اليها من خارج اطارها الزمني ، اي بمعزل عن صفتها **كوثيقة تاريخية** . وهذا ما يدعونا الى القول :

١ — بان علم التأريخ هو ، بأحد معانيه ، علم الوثيقة التاريخية ، لانه ، بمعنى آخر اكثر شمولا ، العلم الذي يبحث في قانونية «الحادث الماضي» (١) .

٢ — وبالوحدة الجدلية بين علم الاجتماع وعلم التأريخ .

— ان وجهة النظر هذه حول علاقة علم التأريخ بعلم الاجتماع ، تثير بعض المسائل من طرف كتاب ومفكرين وقعوا في متاهات لا يمكن الخروج منها الا اذا تجاوزنا منطلقهم الاصلي . فالباحث الالماني ازفلد كولبه مثلا ، يرى ان هنالك ما يسمى ب « فلسفة التاريخ » الى جانب « علم التاريخ » ، يتمتع بوجود شرعي في دائرة العلوم ، مثله في ذلك مثل علم التاريخ : هذا بغض النظر عن وجود بعض الخلافات في قضية تحديد العلاقة بين ذينك الطرفين (٢) . ان مناقشة وجهة النظر هذه ، التي يمثلها كولبه وآخرون ، تبرز لنا حقيقة اساسية ، هي اننا حين نتكلم عما يسمى ب « فلسفة التاريخ »،

---

١ — ان هذا القول يتعارض ، كما نرى ، مع راي (جوزف هورس) في كتابه « قيمة التاريخ » الذي اتينا على ذكره سابقا ، حيث يعلن بان التاريخ هو « علم الوثائق » (راجع الهامش الاخير المأخوذ عن هذا الكتاب) .

٢ — انظر : Oswald Külpe ، المدخل الى الفلسفة ، الترجمة العربية ، القاهرة ١٩٤٢ ، ص ١٣٠ — ١٣٧ .

نكون قد خطونا الى وراء ، الى المرحلة التاريخية الموسومة بـ « الموسوعية » تلك التي كانت فيها عملية انفصال العلوم المفردة عن الفلسفة لا تزال في طور التبلور الجنيني . في تلك المرحلة كان ممكنا ومشروعا ان يتحدث المرء ليس عن « فلسفة التاريخ » فحسب ، وانما كذلك عن فلسفة للفن او الاخلاق او الرياضيات او العلوم الطبيعية الخ .. كان ذلك ممكنا ومشروعا ، لان العلوم المفردة الطبيعية والانسانية ، التي نعرفها الان والآخذة بالتطور والتفرع بشكل عاصف ، لم تكن قد انشقت بعد عن الفلسفة ، « علم العلوم » آنذاك ، وسلكت طريقا مستقلة عنها استقلالا يبقى ، على كل حال ، نسبيا (١) .

الحقيقة ، ان فهم واستيعاب هذه المسألة مرتبطان بفهم واستيعاب قضية العلاقة بين « الحادث الاجتماعي » و « المادة التاريخية » ، او بين علم الاجتماع وعلم التأريخ ، تلك القضية التي اتينا عليها فوق .

ان الرغبة في فهم العلاقة تلك من خلال ما يسمى بـ « فلسفة التاريخ » ، تعني اننا قد اخترنا طريقا خاطئا ، او على الاقل طريقا تكتنفه اكوام ضخمة من الاشواك . وهذا الامر يظهر خصوصا في العجز عن فهم واستيعاب الحادث الاجتماعي في حال اكتسابه صيغة تاريخية وفي تحوله الى مادة تراثية. كذلك يظهر عجز تلك الفلسفة المزعومة في القائها ظلالا كثيفة على شخصية ومهمات « عالم التأريخ » . فهذا الاخير يجري ابعاده من قبل « فيلسوف التاريخ » عن البحث في اسباب ومغزى التاريخ (الحادث التاريخي) ، كما يوضع « الفيلسوف » خارج نطاق البحث في أسباب ومغزى التاريخ عموما من حيث هو جزء من الكون الكلي (٢) .

---

١ — ان مصطلح « فلسفة التاريخ » منتشر انتشارا واسعا في كتابات وابحاث المثقفين المؤرخين العرب . فمثلا نبيه عاقل يتحدث عن « فكرة التعميم التي يستخدمها المؤرخون وتناقشها فلسفات التاريخ المختلفة » (من مقال له في مجلة صوت المعلمين — دمشق نيسان ١٩٧٥) . فالمؤرخ ، حسب ذلك ، يوجد بشكل مواز لفيلسوف التاريخ ، اذ لكل منهما شخصيته ومهماته الخاصة .

٢ — ان الضلال العلمي المعرفي الذي يجسده ذلك المصطلح ، « فلسفة التاريخ » تصدى له ، في حينه ، بليخانوف ، في احد مؤلفاته الهامة ، اذ اشار الى انه في رايه « يمكن تحديده (للمصطلح) بشكل افضل بمصطلح « مفهوم التاريخ » (G.W. Plechanow المفهوم المادي للتاريخ — ضمن مجلد بعنوان الفن والادب للمؤلف نفسه ، دار نشر Dietz في برلين ١٩٥٥ ، ص ٤) .

ولكن من الملاحظ ، من سياق البحث المشار اليه فوق ، ان بليخانوف لا يتخلى عن ذلك المصطلح نهائيا ، فهو يستخدمه ، وان كان من منطلق مصطلح « مفهوم التاريخ » (انظر : نفس المصدر والمعطيات السابقة) .

واذا سحبنا هذا الامر على قضية التراث ، فاننا سنجد انفسنا امام مصطلح جديد زائف تناط به مهمة استجلاء اسباب ومغزى « التراث » ، وهو « فلسفة التراث » . وحين يكون الامر كذلك ، فان مهمة « نظرية التراث » ترتد الى الكشف عن الجانب « التقني » من التراث ، اما « الفلسفة » فيتوجب عليها حالئذ ان تتخلى عن احدى مهماتها ، الا وهي تقصي التراث الانساني بصفته جزءا من الكون الكلي .

ومن هنا يغدو امرا هاما ان نسقط ذلك الوهم الكبير ، « فلسفة العلم » ، ومن خلاله تلك الاوهام الفرعية ، « فلسفة الاجتماع » و « فلسفة التراث » الخ .. ان نظرية التراث المقترحة عليها أن تسترد ما سلب منها، مع التأكيد على العلاقات العميقة التي تجمع بينها وبين العلوم الاخرى والفلسفة .

٤ ـ نظرية التراث بين علم الاجتماع وعلم التاريخ

ان « نظرية التراث » المقترحة ، الجدلية التاريخية التراثية توحد في شخصها بين علم الاجتماع وعلم التأريخ عبر توحيدها الجدلي بين الحادث الاجتماعي والمادة التاريخية ، اي عبر التقاطهـا الظاهرة الاجتماعية (الانسانية) المدروسة في صيغتها التاريخية الثابتة المنصرمة ، اي المتحولة الى وثيقة تاريخية مادية كانت أو فكرية او فنية الخ .. ، في تدفقها واستمرارها حتى الراهن (و « الراهن » ليس هو كذلك ، اي راهنـا ، بالنسبة الينا نحن ابناء النصف الثاني من القرن العشرين فحسب ، وانما ايضا بالنسبة الى أي عصر يكتب فيه وينطلق منه الباحث التراثي) .

وهذه النظرية اذ تفعل ذلك ، فانه لا يمكنها أن ترتد الى صيغة تلفيقية مختزلة عن ذينك العلمين ، كأن نقول مثـلا : « النظرية التاريخية ـ الاجتماعية » . إنها تحتفظ ، بالرغم من ذلك ، بشخصيتها المستقلة ، نسبيا ، على اساس من موضوع بحثها ومن المنهج الذي تتبعه ، في صيغة الجدلية التاريخية التراثية ، والذي تنطلق منه لفهم ذلك الموضوع . واذا كان الامر كذلك ، فانه لا يسعها الا التأكيد على ضرورة انجاز ابحاث معمقة في الفكـر العربي في سياقيه التاريخي والتراثي ، وذلك يدا بيد مع علـم التأريـخ وفي سبيـل ان تكتسب مشروعيتها العلمية ، مغنية ، علـى هـذا النحو ، نفسها ومكتشفة ذلك الفكر بكل ما يتمتع به من حيوية وخصوبة ، ومن يباس وضحالة . ولكن تلك النظرية لا ترفع الادعاء بتغطية الواقـع التراثي تغطية شاملة نهائية ، اذ ان هذا الواقع اغنى من اي نظرية تراثية **اولا** ، ولان هذه الاخيرة هي نفسها جزء من ذلك الواقع ، اي من الحركـة التراثيـة **ثانيا** ، فهي تتجه نحو تجاوز نفسها تجاوزا جدليا تراثيا ينسـق خلاله وفي حصيلته ما يتحول من عناصرها الى الواقع التاريخي ، ويستبقـي مـا يصلح من عناصرها لان يتحول مجددا الى واقع تراثي (موروث) .

ان طرحنا للنظرية التراثية المقترحة على ذلك الاساس ، يشير بوضـوح الى عدم امكانية تآخيه مع الاخذ بما يسمى « فلسفة التاريخ » ، وبالتالي مع ما يسمى « فلسفة الاجتماع » . لان تلك النظرية لا يسعها ان تكون محايدة تجاه اخذ هذا المصطلح الزائف ، نظرا لانها تجد فيه عائقا دون تحقيـق علاقتها مع علم التأريـخ . اما المهمة الاساسية التي انيطت بـ « فلسفة التاريـخ » ، والتي لـم تكن دراسة « الاحداث التاريخيـة نفسها ، ولا العوامـل العقلية والطبيعية والاجتماعية التي تؤثر في مجرى هـذه الاحداث ، (وانما دراسة) المعاني الاساسية والمبادىء التي يفترضها علم

التاريخ افتراضا ولا يتعرض لمناقشتها ، (كما انها كذلك دراسة) المناهج التي يتبعها علماء التاريخ في بحوثهم » (١) ، أقول ، ان هذه المهمة لم تعد فعلا منوطة بهذه المنظومة الوهمية التي ليس لها اساس واقعي في اطار العلم النظري والواقع المادي الموضوعي ، والمدعوة بـ « فلسفة التاريخ »، وانما أصبحت جزءا أساسيا من منهج البحث العلمي التأريخي ، أي « علم التأريخ » . لقد أعيد لهذا الاخير حقة المشروع تحت تأثير التقدم الاجتماعي والعلمي النظري ، وأصبح يضم تحت جنباته مهمات التحليل والتركيب ، والنقد الايجابي والسلبي الخ .. والامر نفسه ينسحب ضمن هذا السياق على ما يسمى بـ « فلسفة الاجتماع » .

اذ في كلتا الحالتين تبرز امامنا فكرة خلق منظومة فكرية لا هي بالفلسفة بالمعنى المتخصص ولا هي بعلم التأريخ أو علم الاجتماع . وليس من الصعوبة بمكان ان نكتشف ونقرر بوضوح ان في هذا الادعاء انتقاصا من حق هذين العلمين وانكارا للفلسفة عموما .

نستطيع الان ، وعلى ضوء ما سبق ، أن نصل الى حصيلة مبدئية ، هي أن « نظرية التراث » المطروحة والمقترحة-هنا بأبعادها الاولية ، سوف نواجهها مرة اخرى ، ولكن في وجهها التطبيقي وعبر الاجزاء المكونة لهذا « المشروع » ، مترعة بالطموح المشروع لاستيعاب الفكر العربي من خلال استقصاء وملاحقة الحادث الاجتماعي في سياقيه التاريخي والتراثي ، ذلك الفكر ذو الجوانب المتعددة والمعقدة والمتداخلة والمليئة بالتوقعات والاحراجات والمحرضات .

كذلك يجدر بنا أن نشير ، بالعلاقة مع هذه الحصيلة ، الى انه في الوقت الذي نرفض فيه ما أوردناه تحت اسم « فلسفة » التاريخ أو الاجتماع ، فاننا نرى ضرورة الالحاح على دور هذين العلمين (والعلوم الانسانية الاخرى) في تحديد وصوغ وتطوير ملامح «نظرية التراث » المقترحة والتي تطمح الى أن تتسم بالتماسك المنطقي الداخلي والقدرة العلمية على سبر غور المشكلة ، دون الوقوع في مخاطر « التأملية » — وهي تلك التي يمكن أن تجعل من هذه النظرية في التراث قمقما اسطوريا (أو « صندوق الدنيا ») يقحم فيه ذلك التراث اقحاما ، بمعزل عن رؤية التجاعيد الخاصة به والمستعصية بطبيعة الحال على عملية ذلك الاقحام — .

ولا سبيل هنا الى تجاهل ان يكون رفضنا لـ « التأملية » في مواصفاتها تلك متلازما تلازما عميقا مع رفضنا لـ « التجريبية » ، هذه الظاهرة العقيمة العجفاء ، التي ترفع الادعاء الضخم بأن البحث العلمي — اذا تحدثنا هنا عن بحث علمي — مشروط اولا واخيرا بالتجربة المعاشة للباحث ، بعيدا عن « متاعب » تقصي الاتجاهات ووجهات النظر الفكرية النظرية والمنهجية

---

١ — ازفلد كولبه : المدخل الى الفلسفة ، نفس المعطيات السابقة ، ص ١٣٦ .

التي تكونـــت عبر مراحل التطور الانساني ، وعن البحث في امكانية وجود خط مشتــرك بينها وبين النشاط الذي يمارسه الباحث ذاك .

ان « نظرية التراث » المقترحة هنا هي ، في هذا السياق ، دعوة الـــى التوحيد الجدلي بين الواقع والفكر . وهي ، بذلك ، تجـــاوز ضروري لـــ « التأملية » و « التجريبية » في آن واحد . انها لا تقول بأن كلا منهما يمثل جزءا من الحقيقة ، بحيث يغدو التوحيد بينهما وصولا الـــى الحقيقـــة الموحدة ، بـــل هي تؤكـــد ان هذه الحقيقة الموحدة تكمن خارج نطاق تينك الظاهرتين ، وان كانت هاتان الاخيرتان تعبيرا عن طموح متأزم للوصول الى الحقيقة . ومن هنا ، فان هذه النظرية تدعي انها خليقة بالوصول الى الحقيقة المستهدفة ، لا لتكسبها صيغتها الاخيرة النهائية ، وانما لكي تضبطها بضوابط منهجية تتيح لها النماء والتقـــدم .

ثانيا ـ مصطلح « المرحلة القومية المعاصرة » .

لقد ظهر هذا المصطلح في مواضع مختلفة سابقة من هذا الكتاب ، وذلك على نحو يتضح منه أنه (المصطلح) يمثل المعيار الاكثر تعبيرا وحسما في التصدي لـ « التراث » منهجا وتطبيقا . ولا شك أن توضيح ذلك بصورة دقيقة أمر مبدئي ، نظرا الى انه يمثل احدى النقاط الرئيسية المكونة لـ « الجدلية التاريخية التراثية » .

ان مصطلح « المرحلة القومية المعاصرة » يمثل ، على صعيد القضية التراثية ، معادلا للمصطلح العلم ـ اجتماعي « التشكيلة الاقتصادية الاجتماعية » ، الذي برز ، كما أشرنا سابقا ، لاول مرة في كتابات ماركس وانجلز ، كما خضع لعملية تعميق وتخصيص على يد لينين لاحقا . ونحن في هذا السياق ، نعني به جماع الموجبات والمقتضيات والآفاق للبناء الاجتماعي القائم في مرحلة من مراحل هذا المجتمع او ذاك بوحدته المجتمعية (القومية) وبتعدده الطبقي (في المجتمع الطبقي) . وتلك الموجبات والمقتضيات والآفاق اما ان تكون محتفظة بحيويتها المعرفية التقدمية ـ وهنا تلتحم الوظيفة المعرفية التقدمية بوظيفتها الايديولوجية الى هذه الدرجة او تلك ـ ، واما ان تكون قد فقدتها لتحتمي في ظل وظيفتها الايديولوجية التكريسية .

واذا اخذنا مصطلح « التشكيلة الاقتصادية الاجتماعية » بحسباننا ، أمكننا القول ، ان هذه « التشكيلة » توجد في احدى الحالات التالية : فهي اما ان تكون متآخية مع آفاق التقدم الاجتماعي والاقتصادي والايديولوجي ، واما الا تكون كذلك ، او ان تكون في مرحلة انتقال .

ونحن اذ نقول بانه حينما توجد مرحلة من مراحل المجتمعات الطبقية في حالة النهوض ، بحيث تنظر الى تراثها نظرة مختلفة عما هي في حالة الانحسار ، وذلك طبقا لموجبات ومقتضيات وآفاق تلك المرحلة ، أننا اذ نقول ذلك ، فانه يظهر بوضوح أن النظر الى التراث في اطار تلك المراحل يمنح ضمنا ، وظيفة اجتماعية ، وكذلك قومية وعالمية . وهذه الوظيفة لا يمكن فهمها بحق الا اذا نالت قضية العلاقة بين قوى الانتاج وعلاقات الانتاج أولا، وقضية العلاقة بين هذين العنصرين الاخيرين والبناء الفوقي من المجتمع ثانيا ، حيزا مرموقا في نطاق البحث .

على هذا النحو يبدو مصطلح « المرحلة القومية المعاصرة » ، في هذا السياق ، متطابقا مع مصطلح « التشكيلة الاقتصادية الاجتماعية » . ولكن حينما يؤكد على « قومية » المرحلة في المصطلح الاول ، فان هذا يأتي تغطية

لقومية التراث ، أي لكونه جماع تراث هذه الامة أو تلك بمختلف طبقاتها وفئاتها . أما التأكيد على « معاصرة » المرحلة ، فانه يهدف الاشارة الى ضرورة رؤية ذلك « الكل التراثي » من منظور « جزء اجتماعي » يحمل سمات المعاصرة بآفاق مستقبلية تقدمية ، الا وهو الطبقة أو الطبقات الاجتماعية المندرجة تحت اطار أمة ما والتي تمثل ، مع حلفائها ، حلال الاشكال الذي يلم بالمجتمع القائم (التشكيلة الاقتصادية الاجتماعية) .

على هذا الاساس من طرح الامور ، يصبح واردا وضروريا الاحتفاظ بمصطلح «المرحلة القومية المعاصرة» حينما يدور الحديث على قضية التراث.

وبطبيعة الحال فاننا سوف نواجه صيغة جديدة من مصطلح « التشكيلة الاقتصادية الاجتماعية » ، حينما نأتي على المجتمع العربي الحديث والراهن ، حيث سيظهر لنا هذا الاخير بصفته مجتمع « التشكيلات الاقتصادية الاجتماعية المتعددة » (١) . ولكن هذا الامر سوف لن يؤثر على مصطلح « المرحلة القومية المعاصرة » في ذلك المجتمع ، اذ ان هذا المصطلح يمكن أن يغطي كذلك الوضع السائد في المجتمع العربي . **وهنا** يبرز مصطلح « المرحلة القومية المعاصرة » اكثر **تجريدا وتعميما** من مصطلح « التشكيلة الاقتصادية الاجتماعية » ولكن ، من حيث **الاساس** ، فان كليهما يشير الى الاخر .

★ ★ ★

والان وبعد ان حاولنا تحديد مصطلح « المرحلة القومية المعاصرة » تحديدا اجتماعيا عاما ، يتعين علينا النظر فيه في علاقته بـ « الماضي القومي » في صيغته التاريخية وامتداده التراثي ، و بـ « الغير » ، وذلك عبر قانون العلاقة بين « الداخل » و « الخارج » .

ان « المرحلة القومية المعاصرة » تشكل ، في سياق طرحنا للامور ، نقطة المبتدى والمنتهى ، وتبرز بصفتها المحرقة التي تنصهر فيها الشرارات الاخرى . وبذلك فهي تمثل « الداخل » . ها هنا تبرز « الوظيفة التراثية » المنوطة بها ضمن منحيين : ١) تحديد سوية أداة البحث العلمي المنهجي التي ننطلق منها وعبرها الى الماضي في سياقه التراثي ، ٢) أما المنحى الثاني فيكمن في تحديد طريقة النظر الى ذلك الماضي فيسياقه التراثي تحديدا منطلقا من « الاختيار التراثي » . بتعبير اخر ، ان تلك الوظيفة التراثية تقوم على ضبط عملية النظر الى التراث بصفته قضية نظرية ومنهجية ، وبصفته واقعا حيا ميدانيا خاضعا لتعامل اختياري . ها هنا ، في اطار فهم الوظيفة التراثية للمرحلة القومية المعاصرة ، تتبدى المنطلقات الحاسمة للتصدي لـ « النزعة التحييدية » ولتجاوزها . أما « الغير » ، مجسدا بالتأثيرات الاجنبية ، فانه يمثل على نحو عام « الخارج » . بيد انه ، في اعتبار ، يمكن

---

١ ـ انظر حول هذا المصطلح وقضاياه : طيب تيزيني ـ حول مشكلات الثورة والثقافة في « العالم الثالث » ، الوطن العربي نموذجا ، المعطيات سابقا . كما اننا سوف نتعرض في مكان لاحق من هذه « المقدمة » لهذه المسالة .

ان يجسد « الداخل » . بالرغم من وجود تحفظ على ذلك سنشير اليه بعد قليل . لكن « الماضي القومي » ذاك يمثل بالنسبة الى المرحلة تلك في آن واحد . « الداخل » و « الخارج » :

اولا — انه « خارج » ، لان « المرحلة القومية المعاصرة » لا تستمد مشروعيتها الواقعية والنظرية من « الماضي القومي في صيغته التاريخية »، وانما من بنيتها المعاصرة وآفاقها المستقبلية . ها هنا ينظر الى « المعاصر » منفصلا عن الماضي (اللااستمرارية) . وفي هذا يكمن رد مبدئي حاسم على « النزعة السلفية » و « النزعة التلفيقية » و (المركزية الاوروبية) .

٢ — ولكن ذلك « الماضي القومي » يتحول الى « داخل » ، حينما يؤخذ في امتداده التراثي . ذلك لان التراث (الموروث) يكون ، ايجابا أو سلبا ، بعض او اكثر عناصر « الماضي القومي » . ها هنا ينظر الى « المعاصر » متصلا بالماضي (الاستمرارية) . وحين يكون الامر على هذا النحو ، يصبح متوجبا على تلك « المرحلة » أن تكتشف مشروعيتها الواقعية والنظرية ايضا في « الماضي القومي — الموروث » . وهنا يصبح واضحا لماذا نتحدث عن « وحدة الامة » و « وحدة تراثها » . في هذا المنحى من فهم القضية يكمن رد مبدئي حاسم على « نزعة المعاصرة » في ميلها التراثي العدمي .

واذا أخذنا بعين الاعتبار أن « المرحلة القومية المعاصرة » تتأثر بـ « الغير » عن طريقين ، واحد مباشر واخر عبر « الماضي القومي في امتداده التراثي » ، وجدنا كذلك ان هذا « الغير » يدخل في مقومات « المرحلة القومية المعاصرة » ، اي انه يتحول هنا الى « داخل » . ذلك ما يجب التأكيد عليه على نحو جدلي تاريخي تراثي ، ولكن مع التحفظ بأن « الغير — الخارج » بعد أن يتحول الى « الهو — الداخل » ، يكون قد انصهر في شخصية « المرحلة القومية المعاصرة » ، بحيث يتوقف الحديث عنه بصفته « غيراً » الا لاهداف دراسية (١) .

---

١ — ان غياب فهم هذا القانون الذي يحكم العلاقة بين الداخل والخارج ، كان احد الاسباب الرئيسية الذاتية لسيادة الوهم الكبير حول « الماركسية كنظرية مستوردة الى الوطن العربي » . والملاحظ انه ساد بالدرجة الاولى في اوساط الجماهير الكادحة لضحالة الوعي الطبقي والقومي الثوري لديها ، ولكون البورجوازية الاقطاعية والاقطاع عملا كل ما في وسعهما — بدعم مباشر او غير مباشر من الاجهزة الثقافية الاستعمارية — لتثبيت ذلك الوهم في اذهان تلك الجماهير . ولقد خضعت كذلك اطراف عديدة من مثقفي تينك الطبقتين في الوطن العربي لتأثيرات هذه الاجهزة ، واصلة الى الاعتقاد النظري بوجود ذلك الواقع (الوهم) .

بالطبع ، ان اساس ذلك الوهم لدى الجماهير الكادحة ذاتي ، اما موضوعيا فهو غير وارد . لكن بالنسبة الى تينك الطبقتين ، فان الامر مختلف . ها هنا تتطابق العوامل الموضوعية مع الاخرى الذاتية لاصطناع الوهم ذاك . ولقد برزت نماذج عديدة على ذلك الوضع قدمها رهط من مثقفي تينك الطبقتين ومنظماتهما السياسية . ففي مقال من مرحلتنا الراهنة بعنوان « اتجاهات ظهرت في جلسات الاستماع — مجلة الطليعة المصرية ، نوفمبر ١٩٧٤ » ، يرى محمود ابو وافيه بان هنالك تعارضا مبدئيا بين ان يكون المرء مصريا وطنيا وماركسيا ، ذلك لان قلب الماركسيين المصريين « يعمل لاسلكيا .. ! ! خارج الحدود » . وسوف يكون لنا عودة الى هذه المسالة لاحقا .

وفق هذه الصورة المطروحة ، تكتسب « المرحلة القوميــــة المعاصرة » شخصيـــة ومقومــات « الضابط العام » الذي تتجسد وتختزل فيه ملامح « الماضي في امتداده التراثي » و « الغير » في تأثيره عليـــه (أي الضابط) مباشرة وعبر ذلك الاخير (أي الماضي) .

هكذا نصل ، عبر ما قدمناه فوق ، الى نقطتين هامتين في نظرية التراث المقترحــة . الاولى منهما تكمن في رؤيـــة الوجود الاجتماعي — من ناحيــة الازمنة الثلاثة — من حيث هو وحدة تحتوي بالضرورة عنصر التمايز . امـــا النقطـــة الثانيـــة فتكمن في أنه لا يوجد تراث قومي « خالص » بالمعنـــى المطلـــق ، لان هذا الاخير يمثل ، كما مر معنا ، محرقة يختزل فيها الماضي القومي في امتداده التراثي ، و « الغير » . واذا تناولنا النقطة الاولى بمزيد من التمحيص ، وجدنـــا ان الازمنة الثلاثة ، الماضي والحاضر والمستقبل ، تمثل تواصلا تراثيا . ذلك لان المستقبل — وقد تحدثنا في فقرة سابقة عن الاثنين الاولين — يحمل بدوره ، بهذه الصيغة او بتلك ، عناصر مـــــن الحاضر (المرحلة القومية المعاصرة) ومن (الماضي) القومي والانساني العالمي في امتداده التراثي ، ولكنه يظل يمثل شخصية ذاتية مستقلة فـــي حدود وحدة ذلك التواصل التراثي . بيد أنه حين يكتسب هذه الشخصية ، يكون قد تحول الى (المرحلة القومية المعاصرة) الجديدة .

واذا صغنا مسألتنا هذه في اطار منظور تصويري ، برز امامنا الشكل التالـــي (شكـــل ٣) :

المستقبل
الحاضر
الماضي
خط التداخل والتشابك
خط التداخل والتشابك

يبقى أن نشير أخيرا الى نقطة سنأتي عليها لاحقا مرة اخرى وفي سيـــاق آخـــر ، تلك هي مبررات عنوان هذه « المقدمة » ، الذي هو « من التراث الى الثورة » . كيف ابحنا لانفسنا طرح هذه المقدمة تحت هذا العنوان ، وقد تحدثنا في هذه الفقرة عما سميناه قانون العلاقة بين الداخل والخارج ، الذي يبرز فيـــه « الداخل — المرحلة القومية المعاصرة » بصفته مبتدى وبوتقة كل فعل ؟ اذ وفق هذا القانون كان يتوجب علينا صوغ المسألة على نحـــو اخر ، هو : « من الثورة الى التراث » . لا شك أن هذا الاعتراض صحيح، ويعبر عن واقع الحال . ولكن اثارة المسألة انطلاقا من « التراث » الـــى « الثورة » له مبرره العميق . هذا الاخير يكمن في أن « التراث » العربي يمتلك حيزا خطيرا في الحياة الثقافية العربية المعاصرة ، وفي أن التصدي له يمثل أمرا على غاية الاهمية . واذا اخذنا بعين الاعتبار ان نقد الارضـــ يقتضي نقد السماء ، بل يسبقه احيانا ، وجدنا انفسنا أمام وجه من وجوه امكانيـــة استخدام ذلك العنوان . ولكن رغم ذلك ، تبقى قضية «الثورة» في « المرحلة القومية المعاصرة » هي الحائزة على « الاولوية » في فهـــم المسائل الاساسية المطروحة في هذه « المقدمة » .

ثالثا : الاختيار التراثي التاريخي .

أ ـ التحزب للحدث الاجتماعي في سياقيه التاريخي والتراثي

ان كون التراث يشكل قاسما وجوديا مشتركا بين الماضي والحاضر ، يبرز بشكل اكثر تميزا حينما نطرح على بساط البحث قضية « الاستقلالية النسبية » للتراث الفكري الذاتي تجاه التراث (الواقع) المادي الموضوعي المطابق ، حيث يتعين علينا ان ندرس مدى انفلات الفكر من الواقع ذاك واكتسابه كيانا مستقلا استقلالا نسبيا . فالحقيقة ، ان هذه القضية معقدة شائكة ، بقدر ما هي هامة من اجل ايضاح مسائل جوهرية متعلقة بتطور الفكر الانساني ، بل وبتطور الواقع المادي الموضوعي نفسه . ونحن ، وقد تعرضنا لهذه المسألة في فقرة مستقلة سابقة ، ينبغي علينا الان ان نثير ، على ضوء ما توصلنا اليه بخصوصها وفي اطار قضية الاختيار التراثي ، مسألة اخرى لها اهميتها الخاصة ، تلك هي مسألة « التحزب » في البحث العلمي عموما ، والتراثي على نحو خاص . ان تعدد جوانب « التراث » العربي هو واقع موضوعي ذو مواصفات قابلة للتحديد العلمي التراثي . وكون هذا الواقع داخلا في معطيات التاريخ ، اي جزءا من الماضي ، بغض النظر عن انه يدخل ايضا وعلى نحو تراثي كما اشرنا من قبل في بنية الحاضر ، لا يضعف من موضوعيته تلك . فهذه الاخيرة ليست حكرا على الحدث الطبيعي ، ومن ثم فهي ليست احدى مقتضيات البحث العلمي الطبيعي فحسب ، كما كان البعض ، وما زال البعض الاخر ، يعتقد . فالحدث التاريخي والاخر التراثي يتمتعان ، كذلك ، بالموضوعية بصفتهما وجودين حائزين على مقوماتهما الذاتية ، وان كان الحديث هنا عن « الموضوعية » متميزا نسبيا عن مثيله في اطار العلوم الطبيعية . من طرف آخر يجد المؤرخ والباحث التراثي نفسيهما مدعوين الى القيام ببحوثهما وهما متمسكان بكل مقتضيات المنهجية العلمية الموضوعية ، التي تتضمن الاخذ بموقف متحزب :

اولا تجاه « المادة التاريخية » في مطلب استعادتها على صورتها الاصلية دون زيادة او نقصان ، اي تجاه « الحقيقة التاريخية » ، وثانيا تجاه تلك المادة التاريخية في امتدادها وتمظهرها التراثي حتى المرحلة الحاضرة. والجدير بالاهتمام ان التحزب التراثي هذا ينطلق من بؤرتين ، بؤرة الامتداد التراثي الواقع بين حدث تاريخي ونقطة اخرى لاحقة ضمن الماضي . ويهدف هذا التحزب الى اكتشاف ذلك الامتداد بصورته الاصلية ، اي كما فهم واخذ من قبل الذين قاموا بتقويم الحدث التاريخي واختيار العناصر التي الحوا عليها منه .

ان ذلك « الامتداد التراثي » في نطاق الماضي نتعامل معه هنا على انه « مادة تاريخية » جديدة لها مدلولات وابعاد تراثية علينا اخذها بعين الاعتبار العميق ، حالما نقوم نحن بدورنا بتقويمها واختيارها تراثيا .

اما البؤرة الثانية للتحزب التراثي فتنطلق من «المرحلة القومية المعاصرة» بمقتضياتها واحتياجاتها الراهنة وآفاقها المستقبلية . فعلى ضوء هذه المرحلة تتم عملية التقويم والاختيار التطبيقية لعناصر الماضي ولعناصر الحاضر التي تمثل ، بصورة ما ، امتدادا تراثيا لذلك الماضي . وعملية التقويم والاختيار تلك هي ، في أساسها ، عملية متحزبة للمرحلة القومية المشار اليها . اما التحزب هذا فهو تحزب للتقدم بكل حدوده وأبعاده في اطار هذه الاخيرة ، تحزب لها في راهنها المستقبلي وفي مستقبلها الذي يمر عبر راهنها .

ان الحدث الاجتماعي يختلف ، حسب ذلك ، عن الحدث الطبيعي . هذا التقرير صحيح تماما في حدوده المبدئية . ولكن القول بذلك الاختلاف لا يعني ابدا التوصل الى الاعتقاد بأن « الموضوعية » تسود الحدث الطبيعي ، بينما هي لا تشكل ركيزة اساسية في الحدث الاجتماعي . ان من المبادىء العلمية المنهجية المعاصرة قضية أساسية تكمن في الاقرار بخصوصية الحدث الاجتماعي والحدث الطبيعي ، وبالتالي بـ «خصوصية» القانون الاجتماعي والقانون الطبيعي **المبدأ** في المسألة هو وجود **قانونية** في المجتمع والطبيعة **على حد سواء** . الا ان هذه القانونية تكتسب في المجتمع **شكلا** مختلفا عن الشكل الذي تظهر فيه في الطبيعة . ففي المجتمع تمارس الذات الانسانية (والمقصود بذلك مجموع الناس المكونين للمجتمع) دوراً اساسيا في صوغ القانونية الاجتماعية ، بمعنى آخر ، الموضوع متداخل هنا بالذات ، اذ لا وجود لمجتمع بدون ناس .

الا ان الامر في الطبيعة يختلف عن ذلك اختلافا بينا . ها هنا تمارس القانونية الطبيعية وجودها بمعزل عن الناس . وحيث يكون الامر كذلك ، فاننا نجد ان « الحدث الاجتماعي » يتم عبر ناس موجودين ضمن علاقات اجتماعية ، صنعها هؤلاء في وجودهم الاجتماعي الكلي . هذا يكشف عن ان هنالك فعلا صعوبة جدية على طريق تقصي الحدث الاجتماعي في تحوله الى « مادة تاريخية » ، والصعوبة هذه تبرز في سياق تحقيق مبدأ « الموضوعية » العلمي . فموضوع البحث التأريخي ، اي البحث في الحدث الاجتماعي ذاك في تحوله الى مادة تاريخية ، هو موضوع انساني صنعته ذات او ذوات انسانية، وكذلك الباحث المؤرخ لهذا الحدث هو ذات انسانية . فضمن تلك العملية المتعددة الاطراف تظهر المسألة **كما لو** كانت ذاتية مستغلقة على البحث العلمي الموضوعي . حالئذ يبرز البعض من ممثلي ذلك الرأي بتساؤلاتهم المشككة على النحو التالي : ما هو معيار الموضوعية في تلك العملية « الذاتية » ؟ كيف نستطيع الخروج بأحكام علمية مشتركة موضوعية من عمل تأريخي عماده « الذات » الانسانية ؟ وعلى أساس هذه التساؤلات ذات النزعة الذاتية ، يكتب واحد من الآخذين بمبدأ « اللاموضوعية » في البحث التاريخي ما يلي : « ومهما يكن من أمر فان المؤرخ مؤلف ، وقديما قيل ، من ألف فقد استهدف ، وليس ممكنا في مادة كالتاريخ ان ينجو من سيتصدى لها من النقد ، فما زال التاريخ في نظر الكثيرين فنا ولم يصل الى درجة العلم . ومتى رأيت الناس قد اتفقوا في أمر من أمور الفن ؟ » (١) .

ان العقدة الاساسية التي لا يدركها ممثلو « اللاموضوعية » في البحث

---

١ — ظافر القاسمي — في كتاب : كيف نكتب تاريخنا القومي ، نفس المعطيات سابقا ، ص ١٣١.

التأريخي ، هي ان الناس الاجتماعيين ، الذين يصنعون علاقاتهم الاجتماعية ، هم كذلك وفي نفس الحين نتيجة وحصيلة هذه العلاقات . فهم ، في آن واحد ، موضوع وذات المجتمع والتاريخ (والتراث) . من هنا تبرز خصوصية القانونية في اطار « الحدث الاجتماعي » ، وبالتالي خصوصية « الموضوعية » العلمية التي يتمسك بها المؤرخ والباحث التراثي خلال استعادته لذلك « الحدث » .

ان تعقد الحدث الاجتماعي اصلا ، وعدم القدرة على استعادته تاريخيا كما هو (ذلك لانه يتم ضمن صيغته الاولى مرة واحدة) من قبل الباحث ، يجعلنا نتقصى الوثائق التي سجلته ، لنكون لانفسنا عبرها صورة حية نبني عليها وجهة نظرنا التأريخية والتراثية . ورغم ذلك فاننا في نطاق هذا « الحدث الاجتماعي » ، قادرون على استعادته ليس فقط عبر الوثائق المكتوبة ، بل كذلك باحداثنا له مرة جديدة في سماته الاساسية العامة المشتركة التي تدخل في اطار « التشكيلة الاقتصادية الاجتماعية » الواحدة المحددة ، مثل نشوء العبودية في عدة بلدان وعلى مراحل متتابعة . وبالاضافة الى امكانية اعادة الحدث ذاك ، هنالك تجل واصداء تراثية له (مثل اصداء القرامطة ...) . هذا الامر يدعونا الى القول بأن علم التأريخ يقوم ، ضمن ما يقوم عليه ، على اساس من الوثائق المسجلة في الفترات التاريخية المؤرخ لها ومن الاثار المادية وغيرها المنحدرة من هذه الاخيرة (١) .

★ ★ ★

والان نجد انفسنا وجها لوجه أمام ضرورة التمييز بين موقف الباحث التراثي من منشىء المادة التاريخية وبين موقفه من المؤرخ لها . ونحن اذ نفعل ذلك ، نجد عنصرا جديدا في المسألة يعلن عن نفسه ، ذلك هو ارتباط « الاختيار التراثي » بمقتضيات اللحظة **الراهنة** (المرحلة القومية المعاصرة) في آفاقها **المستقبلية** ارتباطا موضوعيا وذاتيا . ذلك لاننا حين نختار من تاريخنا ، فاننا نفعل ذلك انطلاقا من موجبات ومقتضيات وآفاق واقعنا العربي الراهن اجتماعيا واقتصاديا وقوميا وثقافيا الخ .. أو

---

١ ــ في كتابه « مناهج البحث العلمي » ، يمثل عبد الرحمن بدوي موقف الرفض لوجود « علم تاريخ » . فهو يشير في بداية حديثه عن « المنهج الاستردادي » الى ان التاريخ يتكون « من وقائع حدثت مرة واحدة والى الابد ، ، بينما يتكون العلم من حقائق قابلة دائما لان تعود ... » (ص ١٨٣ من الكتاب المذكور ، القاهرة ١٩٦٣) . ولكن هذا الموقف يتضح لديه في موضع آخر من نفس الكتاب (ص ٢١٩) ، حيث يؤكد بان « مهمة المؤرخ صعبة كل الصعوبة ... (اذ) من الصعب جدا ان يعد التاريخ علما ، خصوصا اذا لاحظنا ان التاريخ لا يخلف لنا نفسه ... ومن هنا كان على التاريخ شاء او لم يشأ ان يكون ذاتيا وان يتوقف على قدرة ذاتية خالصة للقائم بالبحث التاريخي ... » .

والذي يبعث على الاهتمام ان عبد الرحمن بدوي في موقفه ذاك من « علم التاريخ » يجسد وضعا هجينا طريفا . فهو ينقل هذه الصورة الرمادية الداكنة عن قضايا التأريخ من الغرب الامبريالي المستنفد تاريخيا الى اطار اجتماعي لم تستطع قواه الاجتماعية (البورجوازية في طليعتها) ان تحقق الحد الادنى من التقدم العلمي التاريخي . فهي صورة مهزوزة اراد لها بدوي ان تلصق الصاقا بذلك الاطار الاجتماعي . ولكن رغم ذلك ، هذه الصورة استجابت لهذا الاخير البائس المحبط والمسدود الافاق استجابة ضمنية عامة .

ما نسميه بـ « المرحلة القومية المعاصرة » . ها هنا يبرز « الاختيار التراثي » بصفته فعلا حرا مضبوطا بضوابط (ضرورات) ذلك الواقع الموضوعية والذاتية . فالحرية هي هنا كذلك ، بقدر ما تكون واعية ومدركة لتلك الضوابط . واذ كان ذلك « الاختيار » اكثر من فعل علمي اكاديمي — فهو يوحد في طياته هذا الفعل مع اشكال اخرى متعددة من النشاطات الانسانية، كالسياسية والعاطفية والاخلاقية الخ .. ، فان ابن التراث نفسه هو المخول فعلا بانجازه . بناء على ذلك يغدو واضحا ومفهوما ومشروعا ان لا يكون المستشرقون ، من حيث المبدأ العام قادرين على ممارسة « الاختيار التراثي » العربي ، وان كانوا ، وبأشكال مختلفة ودرجات متباينة ، قادرين على دراسة التاريخ العربي بجوانبه المختلفة .

ان هذا الوضع للمسألة يسمح لنا بالتأكيد على انه فقط ، او على الاقل بالدرجة الاولى ، باحثون تراثيون عرب يمكنهم ان يمارسوا — « اختيارا — تراثيا » عربيا . وجدير بالقول ان مصطلح « الاختيار التراثي العربي » المستخدم هنا يتسع ليشمل اولئك الباحثين الاجانب الذين يعون التاريخ والتراث العربي و « اللحظة القومية المعاصرة » في الوطن العربي وعيا علميا ويقفون الى جانب العرب وقفة عملية مسيسة .

والان يصبح لزاما علينا ، في سبيل استكمال تلك النقطة ، ان نطرح السؤال المركب التالي : لماذا طرح قضية « التراث العربي الفكري » في مرحلتنا الراهنة ، ولماذا « الاختيار التراثي » ؟ ثم ، هل من علاقة بين « التراث » و « الاصالة » ، وما هي « المعاصرة » وما هي موجباتها ومقتضياتها وروابطها بالاصالة ؟ ان الاجابة عن تلك الاسئلة تتسم كذلك بكونها مركبة . اذ انها تتضمن علاقات ضرورية بين كل تلك الاطراف ، ورغم ذلك فان كل واحد من هذه الاخيرة مستقل نسبيا عن الاخرى .

أما لماذا نطرح قضية « التراث » ، فاننا نقول ان هنالك هدفين ، احدهما علمي اكاديمي ، والثاني عملي تطبيقي . الهدف العلمي الاكاديمي يكمن في انجاز وتطوير نظرية تراثية تعيد لـ « الفكر العربي » اعتباره عبر اكتشاف سياقه التاريخي وتحديد سياقه التراثي التقدمي ، وبالتالي اكتشاف تمايزه في اطار وحدته ، بعد ان تعفر وجهه في اوهام النزعات اللاتراثية اللاتاريخية التي اتينا على ذكرها . اما الهدف الثاني فيقوم على اخضاع ذلك الطرح العلمي الاكاديمي لاحتياجات ومقتضيات وآفاق المرحلة الراهنة من حياة الشعب العربي . هذا يشير الى ان الهدف الثاني من المسألة هو تسييس واع وقاصد للطرح التراثي ، بعيد كل البعد عن « النزعة البراغماتية » الفجة والزائفة علميا والخطرة على آفاق التقدم الانساني .

والجدير بالذكر ان عملية التسييس هذه لا تقحم في الجانب الاكاديمي من ذلك البحث ، وانما هي تجسيد « معاصر » ضروري له . واذا سرنا بهذا الامر حتى نهايته المنطقية الحازمة ، وجدنا ان « الاختيار التراثي » هو ، في الحقيقة ، ذلك التجسيد نفسه . وممارسة هذا الاختيار تنطلق مما حددناه بـ « المرحلة القومية المعاصرة » .

— الدور الانمائي للاختيار التراثي

كنا قد طرحنا ، في ما سبق ، السؤال : لماذا طرح قضية « التراث »

العربي (الفكري) الان ؟ وقد أجبنا بأن هنالك هدفين من وراء ذلك ، أحدهما علمي اكاديمي والاخر عملي تطبيقي . والان نود الاشارة الى أن ارتباطا عميقا يقوم بين هذين الهدفين ، بحيث يمكننا القول ، ان طرح قضية التراث تشكل مسألة سياسية عملية ، بقدر ما هي علمية اكاديمية . ولكن هذا لا يعني أن الحدود بينهما مفقودة ، بل يشير الى أن نشاطا اكاديميا لطرح وحل تلك القضية لا يوجد خارج المجتمع العربي ، وانما في داخله بما يحتويه من علاقات انسانيـــة متعددة وعلى النسق الذي حددناه في اطار العلاقة الجدلية بين « الداخل » و « الخارج » . وعلى ذلك ، فان وضعا سياسيا اجتماعيا معينـــا في ذلك المجتمع يخلق الشروط **الخارجية** لطرح وحل تلك القضيـــة اولا ، او يبعدها عن الحل ثانيا ، أو يشوشها ويزيفها ثالثا .

اما شروطها **الداخلية** فهي التي يهيئها العلماء التراثيون الاختصاصيون ، الذين ينتمون بطبيعة الحال الى ذلك المجتمع .

هذا من طرف ، من طرف آخر نرى ان نظرية في قضية التراث العربي لا يسعها ـ وهذا يشكل احد مقتضيات الموقف العلمي الاكاديمي نفسه فيها ـ الا ان تكون مسيسة ، تمـــارس « الاختيار التراثي » المنضبط بموجبـات واحتياجات وآفاق « المرحلة القومية المعاصرة » في الوطن العربي .

بمزيد من التفصيل والافصاح نقول ، ان نظريه جديده في التراث العربي مدعوة لان تحدث ثورة في دراسة وتقصي قضايا هذا التراث . بيد أن تلك الثورة لا يمكنها أن تكتسب ابعادها وآفاقها التراثية المبدعة ، الا اذا اقترنت بثورة ثقافية في الوطن العربي اقترانا عميقا . بل اكثر من ذلك ، ان تلـك « الثورة التراثية » تشكل ، في حقيقة الامر ، اي على صعيد العلاقـات الاجتماعيـــة القائمة في الوطن العربي الراهن في آفاقها التقدمية (الثورية) ، أحد جوانب « الثورة الثقافية » فيه . ضمن هذا السياق للمسألة تبرز علاقة « الثورة التراثية » بـــ (الثورة الثقافية) بصفتها علاقة بين « الخـــاص » و « العـــام » .

واذا أخذنا بالحسبان ان « ثورة ثقافية » في الوطن العربي لا يمكـــن انجازها في الهواء ، بل ضمن علاقات اجتماعية **معينـــة** ، هي على كل حال غير تلك التي تسود فيه ، استبانت لنا الضرورة المبدئية للقيام بـــ « ثـــورة اجتماعية » من طراز جديد ، من ذلك الطراز الذي يتصدى لواقعين يتسم بهما ذلـك الوطن ، وهما التخلف الحضاري والتجزئة القومية . وهنا ايضا، ضمن هذا التحديد للمسألة ، تبرز علاقة « الثورة الثقافية » بـــ « الثـــورة الاجتماعيـــة » بصفتها علاقة بين (الخاص) و (العام) .

هكذا نواجه ثلاثة اشكال من « الثورة » ، لا يمكن لواحد منها ان يحقق ذاته بمعزل عن الشكلين الآخرين . انها **علاقة تضايف** ، تلك التـــي تربـط بينهم جميعا . واذا بحثنا في أساسهم الحقيقي ، وجدناه مجسدا في « المرحلة القومية المعاصرة » **بمعنـــى** « التشكيلة الاقتصادية الاجتماعية » السائدة. ولكن يبقى ضروريا ان نشير الى ان الشكل الثالث ، الثورة الاجتماعيــــة ، يحوز على الاولوية الموضوعية بالنسبة الى الشكلين الاخرين ، ويمثل في الوطن العربي الراهن وبالقياس الى هذين الاخيرين الاطـــار الموضوعي للثورة ، بينما يمثل هذان اطارها الذاتي (وعلى كل حال ستكون لنا عودة

مفصلة الى هذه المسألة في مكان لاحق من هذا القسم) .

ان علاقة التضايف تلك ذات سمة نسبية . فالاشكال الثلاثة [« الثورة » في الوطن العربي في الوقت الذي لا يمكنها ان تكتسب معناها ودلالتها الا ضمن علاقتها التضايفية ، فان لكل واحد منها استقلاليته النسبية . وهذا البحث هو ، كما يتضح ، دراسة في مشكلات القضية التراثية باستقلاليتها النسبية وفي اطار طموحها ان تمثل « ثورة تراثية » . وهذا يعني انه حفاظا على تينك « العلاقة التضايفية » و « الاستقلالية النسبية » ، يجب رفض « النزعة التراثية — التراث للتراث) التي بحثنا فيها سابقا تحت اسم « النزعة التحييدية » بصيغها الثلاث ، و « النزعة السياسية » التي تلحق كل نشاط انساني وعلى نحو تبسيطي بـ (السياسة) واحتياجاتها **المباشرة** .

واذا استعدنا مسألة « الاختيار التراثي » مطروحة في سياق « علاقة التضايف » هذه بين الاشكال الثلاثة من الثورة في الوطن العربي الراهن ، برز أمامنا أمر اساسي ، ذلك هو « الدور الانمائي — الثوري » لذلك « الاختيار » . فهذا الاخير ليس « اختيارا » مقصودا بذاته ولذاته ، وانما هو فعل هادف . انه يهدف الى الاسهام في تغيير « المرحلة القومية المعاصرة » تغييرا عميقا (تجاوز التخلف الحضاري والتجزئة القومية) .

ان الصور التراثية المقدمة خصوصا من السلفيين الدينيين الوثوقيين عن التراث العربي الاسلامي والتي تمثل هي نفسها أحد أشكال الاختيار التراثي ، طمحت خلال مراحل عديدة في الوطن العربي الى تحقيق امرين :

١ — اقناع الطبقات والفئات البائسة اجتماعيا وثقافيا بأن الخروج عن تلك الصور التراثية ليس الا « بدعة » يستحق صاحبها الادانة .

٢ — تحويل تلك الصور التراثية الى اداة تكريس للاوضاع القائمة واضفاء هالة القداسة عليها .

ولا شك ان النظرية التراثية المقترحة هنا عليها ان تمارس أيضا « اختيارا تراثيا » له ، بشكل من الاشكال ، دوره الانمائي ، اي دلالته وآفاقه النفعية (البراغماتية) . هذا يشير بوضوح الى ان « الدور الانمائي » لـ « الاختيار التراثي » العربي لا يقحم اقحاما في قضية التراث العربي عموما ، وانما ينطلق من الموجبات والاحتياجات والآفاق الاجتماعية والايديولوجية لـ « المرحلة القومية المعاصرة » التي تقودها طبقة اجتماعية واحدة او اكثر من واحدة . واذا تحدثنا عن الدور الانمائي للاختيار التراثي من منظور نظرية التراث المقترحة هنا ، وجدنا انه يضع نصب عينيه الهدفين الرئيسيين التاليين :

اولا — الكشف عن منطق الحركة الداخلية للتاريخ العربي (الفكري) في امتداده التراثي وفي وجهيه الايجابي والسلبي ، دون اي محاولة لطمس احد الادوار فيه ،

ثانيا — الكشف عن الجسور التي توحد ، تراثيا ، بين موجبات ومقتضيات وآفاق « المرحلة القومية المعاصرة » من طرف ، والوجه الايجابي من ذلك التاريخ في امتداده التراثي من طرف آخر ، دون الانزلاق في محاولات تعسفية « يسارية » تهدف الى تضخيم او تضئيل هذا الوجه (وسنأتي على ذلك لاحقا بمزيد من التفصيل) .

وحينما يمارس « الاختيار التراثي » دوره الانمائي على ذلك الاساس العلمي التراثي فانه يتحول الى قوة علمية انمائية **مباشرة** . ولا شك ان التأكيد على العنصر النفعي (البراغماتي) واضح هنا تماما . ولكنه يظل تأكيدا يمثل خصيلة طرح ملتزم بالموضوعية العلمية التراثية . بتعبير آخر ، حينما « نختار » هذه الشخصية او تلك ، او هذا الاتجاه أو ذاك من تاريخنا الفكري اختيارا تراثيا ، فانما نقوم بذلك لانه يتطابق ، في سياقه العام ومن حيث الاساس ، مع الحقيقة العلمية أولا ومع الموجبات والمقتضيات والآفاق الايديولوجية لـ « المرحلة القومية المعاصرة » ثانيا . بل ان الفصل هنا بين تلك الحقيقة وهذه الموجبات الخ ... ليس الا نسبيا ، باعتبار ان هذه الاخيرة لا تنتصب ضد الصعود الحضاري الايجابي (التقدمي) ، وانما تتآخى معه .

فاذا كان « اختيارنا التراثي » اذن منطلقا من نفعية « المرحلة القومية المعاصرة » ، فانه لا يتعارض مع مقتضيات الحقيقة العلمية ، بل يتطابق معها بصفته احد أشكال تجليها وتجسدها . وهنا يشير هذا الموقف الى تعارضه المبدئي مع الفلسفة ـ النزعة البراغماتية ، تلك التي تنفي الحقيقة العلمية حيث تجعل منها تعبيرا عن تطابق المصلحة بالنفع المباشر .

على أساس ذلك الموقف المعرفي العلمي والنفعي ، تجد النظرية التراثية المقترحة نفسها مدعوة لان تخضع للبحث التراثي ليس فحسب تلك النزعات اللاتراثية اللاتاريخية ، التي اتينا عليها في القسم الاول ، وانما ايضا التراث نفسه . والحقيقة ، ان هذا القول يحتاج بعض التدقيق . اننا حينما ننظر الى « التراث » على النحو الذي طرحناه سابقا ، اي بصفته التاريخ في استمراره وامتداده التراثي ، فانه يكتسب معنى اكثر عمومية وحقلا اكثر اتساعا . حالئذ لا تعود تلك «النزعات» مجرد آراء **عن** التراث العربي، وانما هي نفسها تتحول ، بصفتها جزءا من الماضي في صيغته التراثية ، الى مواقف تراثية ، الى جزء من ذلك التراث يدخل ، الى هذه الدرجة أو تلك، في مكونات « الحاضر العربي » ، أي « المرحلة القومية المعاصرة » .

واذا كان الأمر كذلك ، فان النظرية التراثية المقترحة (الجدلية التاريخية التراثية) لا يمكنها ان تخشى التصدي لاي عنصر من عناصر التاريخ العربي (الفكري) . فهي اذ تقوم بذلك الفعل ، تحقق ذاتها . وهي اذ تنكص عن القيام به ، فانها ، تفقد مبررات وجودها العلمية التراثية والايديولوجية . ان جوهرها يكمن في **انتزاع الحدث التاريخي من «عطالته» ومن ركونه الى « الماضي » ، وفي استقصاء وتشوف آفاقه التراثية .** ومن هنا ، فأي حدث تاريخي عربي ، مهما كانت صيغته وخطورته وحجمه، عليه ان يثبت جدارته التراثية ، اذا اراد الا يغيب في ردهات المتاحف ومجلدات المؤرخين الاكاديميين .

ولا بد من القول ان النظرية التراثية المقترحة اذ تسير على طريقها هذا ، فانه لا يمكنها الاستمرار عليه حتى النقطة التي تجد نفسها فيها مدعوة الى تحويل « الماضي » الى عنصر نسبي كليا يكتسب دلالته فقط عبر « المراحل القومية » المتتالية . ان طابعا نسبيا لذلك الماضي قائم ولا

شك في الواقع التراثي ، الذي على تلك النظرية أن تمسك بخيوطه .

ولكن في سياق ذلك الوجود النسبي ينشأ عنصر مطلق حائز على مقومات الدخول في مكونات أي من « المراحل القومية » . مثل هذا العنصر تلتحم فيه القيمة والصيغة التاريخية بالقيمة والصيغة التراثية ، لينشأ عن ذلك « موروث مطلق » . وهذا يصح ، في حالات عديدة ، في حقل العلوم الطبيعية ، بما في ذلك علم الرياضيات .

أما السبب في ذلك ، فهو ان **منجزات** تلك العلوم في ذاتها محايدة عموما ، فيمكن أن تؤخذ من هذه « المرحلة القومية المعاصرة » أو من تلك « المرحلة القومية المنصرمة » أو من تلك المستقبلية ، هذا بالرغم من ان الاطار الاجتماعي الانساني العام الذي استنبت تلك المنجزات وعملية انسنتها ، اي تحويلها الى قوة اجتماعية انتاجية (انمائية) ، مغرقان بالمواقف المسيسة المباشرة .

أما العنصر النسبي الموروث فهو ذلك الذي يتجسد ، في حالات عديدة ، في حقل العلوم الاجتماعية (مثل علم الاجتماع والنفس الخ ..) والتجارب الانسانية اليومية عامة ، وذلك بسبب ان منجزات هذه العلوم والتجارب تميل الى اللاحياد والطابع المسيس . ها هنا نجد ان هذا العنصر النسبي الموروث ينفصل عن قيمته وصيغته التاريخية [5] لتسحب منه قيمة وصيغة تراثية يمكن اخذها أو رفضها ، اي يمكن الحوار معها باعتبارها ظاهرة تراثية خاضعة للاخذ والرد . وكل ذلك نفعله انطلاقا من موجبات ومقتضيات وآفاق « المرحلة القومية المعاصرة » . هذا يعني ان معيار العنصر النسبي هنا هو ، من حيث الاساس ، تطابقه مع تلك المرحلة ، اما معيار العنصر المطلق فهو ، بالاضافة الى تطابقه مع هذه الاخيرة ، ايضا تطابقه مع « المرحلة التاريخية المنصرمة » التي نشأ فيها وانبثق عنها .

وينبغي القول ان وضع العنصر النسبي في حقل العلوم الاجتماعية والتجارب الانسانية ووضع العنصر المطلق في حقل العلوم الطبيعية ، لا يمكن الاخذ بهما على عواهنهما وبدون تحفظ . فكلا العنصرين يظهران في كلا الحقلين من العلوم والتجارب الانسانية ، والا لكنا من القائلين بعدم امكانية نشوء « علم اجتماعي » . وقد ظهر فيما سبق أن الموضوعية والعلمية قائمتان في البحث التأريخي والاجتماعي والتراثي ، بقدر ما هما قائمتان في العلوم الطبيعية ، وان كانتا في ذلك البحث تملكان خصائص نوعية متميزة نسبيا من مثيلتيهما في تلك العلوم .

يبقى ان نقول ، ان ممارسة الاختيار التراثي من موقع انمائي (ثوري) على النحو الذي طرحناه ، لا يعني أننا اكتشفنا بذلك فكرة التسييس في النظر الى التراث كقضية منهجية وكواقع ميداني حي ، وانما يشير الى ان

---

1 ـ في هذا الكلام رد على احد المتعالمين الحمقى ـ وما اكثرهم ! ـ في مقالة له اراد ان يناقش فيها حوارا اجراه معي « ملحق الثورة الثقافي ـ دمشق ، العدد ٣ السنة ٢ ، ١٩٧٧/٣/١٠ » . حول النظرية التراثية المقترحة في هذا الكتاب ، الجدلية التاريخية التراثية .

فهو يقول ، غير مدرك لمدلول المصطلح الذي يستخدمه ومزورا بالتالي لما جاء في الحوار المذكور : « اما دعوة الدكتور (تيزيني) الى تسييس التراث فهي دعوة متاهرة

هذه الفكرة تكتسب في اطار « الجدلية التاريخية التراثية » موقعـا ومدلولا محددين بالصورة التي اوردناها (١) .

٣ ـ استلهام تراثي وتبن تاريخي تراثي

اذا كنا قد أوضحنا ، بالحدود القصوى المتاحة ، الخط الفاصل والخط الجامـع بين السياق التاريخي والسياق التراثي للحدث الاجتماعي ، فانه يصبح بينـا أن توجهنا التراثي الى « الماضي » ينطلق مـن « استعادة » تراثيـة له ، أي من « اختيار تراثي » له . وهذا يقود الى اننا لا نعـود الـى « الماضي » لنعب منه عبا كيفما اتفق باسم « الماضي القومي أو الديني العريق » ، بل اننا نستعيد ذلك الماضي استعادة اختياريـة حـرة ، اي تراثيـة ، استعادة متبصرة بموجبات ومقتضيات « المرحلـة القومية المعاصرة » في الوطن العربـي وبآفاقهـا المستقبليـة التقدميـة (٢) . و « الاختيار التراثي » ، الذي يعني هنا تلك الاستعادة التراثية ، يتمثـل بشكلين كبيرين ، هما « الاستلهام التراثي » و « التبني التاريخي التراثي » . فنحن نستعيد « الماضي » تراثيا ، حين نستلهمه ونسائله ونحاوره بهـدف الاسهام في حل مشكلاتنا المعاصرة ، دون ان يلزمنا ذلك بـ «تبني » موقف

جدا ـ ملحق الثورة الثقافي ـ دمشق ، العدد ٦ السنة ٢ ، ١٩٧٧/٣/٣١ » . ان هذا الدعي المتعالم عمل ١) على اسقاط جملة وردت في الحوار المشار اليه ، جاء فيهـا : « اخيرا تقوم النظرية التراثية المقترحة على اساس تسييس النظر الى القضية التراثية والتراث نفسه » . هذه الجملة تعني اخضاع التراث بصفته قضية نظرية منهجية وواقعا ميدانيا حيا الى موقف مسيس منطلق من السوية العلمية والاختيار التراثي المنبثقين من « المرحلة القومية المعاصرة » المفهومة في اطار العلاقة الجدلية بين « الداخل والخارج ». فهنا اذن تسييس ليس للتراث كواقع ميداني حي فحسب ، وانما كذلك له بصفته قضيـة منهجية نظرية .٢) لم يدرك ذلك الدعي المتعالم البعد الجديد لعملية التسييس المقترحة ، ذلك البعد الذي يتجسد بتحديد السمات الاساسية لـ « الجدلية التاريخية التراثية » ، بما في ذلك الاختيار التراثي في صيغتيه الرئيسيتين ، الاستلهام التراثي والتبني التاريخي التراثي . وقد جاء هذا كله مكثفا في الحوار المومى اليه .

٢ ـ ان الاستلهام التراثي يتعارض مع الدعوة الى الحفاظ على « الماضي » كما هو ، لان هذا الاخير لا يحوز على قيمة ما الا من خلال « المرحلة القومية المعاصرة » . اما ما دخل من ذلك « الماضي » في نطاق « المطلق » والذي نكشف عنه عبر مفهوم « التبني التاريخـي التراثي » ، فانه هو ايضا لا يمكن ان يتبنى على عواهنه من قبل تلك « المرحلـة » ، اذ عليه ، اذا اريد له ان ينصهر في عضوية هذه الاخيرة ، ان يكتسب شخصية جديـدة الى هذا الحد او ذاك ، بحيث يكون قادرا على ان يمثل تلك « المرحلة القوميـة المعاصرة » ، وبحيث تكون هذه الاخيرة مثلة له .

من هنا نجد ان ما يكتبه جمال الدين عطية في « كلمة التحرير » للعدد الاول من مجلة « المسلم المعاصر » ـ بيروت شوال ١٣٩٤ ـ تشرين اول ، محاط بالتشويش وعـدم الدقة ، بالرغم من طموحه للوصول الى موقف « نقدي » من التراث الاسلامي . فهو يرى ان الاجتهاد الذي تدعو له مجلته يتجاوز التراث الاسلامي ، مرتين . يتجاوزه مرة تجاوز الواعي الدارس الذي يعتمد اساسا على المنابع الاولى : الكتاب والسنة ، مقدما كليهما على ما سواها من العلوم الاسلامية التقليدية ، ويتجاوز التراث مرة اخرى ، واعيـا دارسا مستفيدا ايضا ليلتحم بالعصر ، ناهلا من علومه ومتفاعلا مع قضاياه ومتفهمـا لمشكلاته .

من ذلك الماضي تبنيا عشوائيا اعمى وعلى اساس التقديس او الاحترام المسبق له . ان هذا الاستلهام يتجه الى العنصر النسبي في « الماضي » ، اي العنصر الذي اصبحت قيمته مقترنة فقط بالموجبات والمقتضيات الايديولوجية لـ « المرحلة القومية المعاصرة » . نستطيع ان نستعرض هنا ، مثلا ، رد المفكر المعتزلي (النظام — مات عام ٢٣١ هـ) على دعاة « المذهب الذري » من المسلمين الذين راوا في امكانية توقف تجزئة الجزء الى ما لا نهاية تعبيرا عن القدرة الالهية على الفعل والتدخل المطلق في العالم . فلقد رفض النظام هذا الرأي ، معتبرا ان الجزء يتجزأ ابدا ، وان الاله غير قادر على أن يوقف هذه التجزئة . اما كيف يمكن القول بذلك ، فقد لجأ النظام ، في سبيل تبريره ، الى ما سماه بـ « الطفرة » ، تلك التي اتاحت له القول بأن أجزاء الجبل أكبر من اجزاء حبة الخردل .

واذا عرفنا أن النظام عارض ، في رأيه ذاك ، الذريين اليونان الماديين القدماء ، وعلى راسهم ديموقريطس ، وأن أولئك الذريين المسلمين قد وافقوا هؤلاء اليونان في « ذريتهم » من حيث تأكيدها على الجزء الذي لا يتجزأ ، تبين لنا اين معقد المسألة التي نبحث فيها :

ان النظام الذي الح على ان اجزاء الجبل اكبر من اجزاء حبة الخردل بهدف تدعيم رأيه الذري الذي يخالف فيه الذرية اليونانية المادية ، ان النظام في رأيه هذا يشكل ، مع ممثلي هذه الذرية اليونانية ، ينبوع استفهام تراثي عميق بالنسبة الى « مرحلتنا القومية المعاصرة » . فبالرغم من أن كلا الفريقين ، الذرية اليونانية في تأكيدها على الجزء الذي لا يتجزأ والنظام في رأيه حول اجزاء الجبل والخردل ، خاطئان من الناحية العلمية المعرفية التي اتضحت خصوصا في العصر الحديث ، فانهما يحملان دلالة أيديولوجية تراثية مرموقة تكمن في التصدي للاتجاه المثالي الجبري الغيبي في اليونان القديمة وفي المجتمع العربي الوسطوي ، وبالتالي في التصدي للقوى الاجتماعية التي كمنت وراءه .

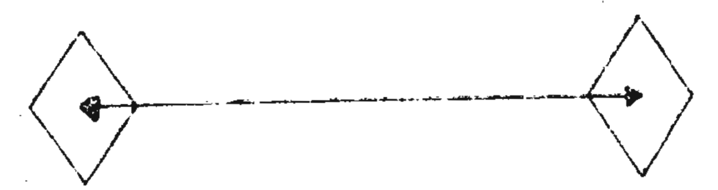
ان « استعادة » الماضي تعني ، في مثل هذا الحال ، ان نستلهم ذلك الموقف الايديولوجي من خلال ربطه بموجبات ومقتضيات وآفاق « المرحلة القومية المعاصرة » ، حيث يتاح لنا ، على ذلك الطريق ، التأكيد بأن أسلافنا قد قاموا بما نقوم به نحن راهنا .لقد قاموا بالتصدي للجبرية الغيبية، بالرغم من المواقف الخاطئة معرفيا التي وقعوا فيها . في هذا الوضع تكمن نسبية « الماضي » في سياقه التراثي ، لاننا نرفض الان ومن موقع العلوم الطبيعية المعاصرة الاخذ برأي النظام حول اجزاء الجبل والخردل وبرأي الذريين اليونان حول الجزء الذي لا يتجزأ .

لكن « الاستعادة » للماضي تسير الى حدود أبعد ، حينما نقر بأن هنالك عنصرا مطلقا في ذلك الماضي ينبغي ان يؤخذ ليوضع في مكانه من « المرحلة القومية المعاصرة » . مثل ذلك العنصر نجده مثلا ، في رأي النظام حول الجزء الذي يتجزأ ، الذي أصبح ، ضمن نسق جديد ، واحدا من المكتسبات الاساسية للعلم الفيزيائي المعاصر . اي ان ذلك الرأي لم يفقد قيمته المعرفية ، فظلت قيمته فيه ذاته ، من حيث هو حدث تاريخي . وهذا يعني ان ما نقوم به يدخل في عداد « التبني التاريخي التراثي » .

ويمكننا اللجوء الى المنظور التبسيطي ، لنرى أمامنا الشكلين التاليين :



شكل (٤) العلاقة بين الماضي والمرحلة القومية المعاصرة عبر العنصر النسبي (أي عبر الاستلهام التراثي)



شكل (٥) العلاقة بين الماضي والمرحلة القومية المعاصرة عبر العنصر المطلق (أي عبر التبني التاريخي التراثي)

ففي الشكل (٤) نتبين ان الماضي يتجه نحو الحاضر ، لانه يجد قيمته القصوى من خلاله (أي الحاضر) . أما في الشكل (٥) فاننا نتبين أن القيمة المعاصرة للماضي تتحدد ليس من الحاضر فحسب ، وانما كذلك منه هو نفسه ، أي من سياقه التاريخي .

ان الطموح الحر الموضوعي والمشبع بروح المسؤولية ، اي المنضبط بضوابط موجبات ومقتضيات وآفاق « المرحلة القومية المعاصرة » وبامكاناتها العلمية التراثية ، لاستبصار ودعم هذه المرحلة عبر اسهام الماضي ، هو ما يحدد الاختيار التراثي الذي يكون ، بشكليه ، الاستلهام والتبني ، أحد أسس النظرية التراثية المقترحة ، الجدلية التاريخية التراثية .

هكذا تتضح اذن معالم « الاختيار التراثي » : انه استلهام تراثي يركز على العنصر النسبي من الماضي ، غاضا النظر عن قيمته المعرفية التي فقدها . ومركزا اهتمامه على قيمته الايديولوجية المشتركة ، وهو كذلك « تبن » تاريخي تراثي يركز على العنصر المطلق من الماضي بقيمته المعرفية ووظيفته الايديولوجية ، هذا مع ان عملية التبني تلك نفسها تشترط ، انطلاقا من طابعها الجدلي ، أن تخضع القيمة المعرفية في ذلك العنصر المطلق للمعرفة المعاصرة المنبثقة من « المرحلة القومية المعاصرة » على شكل تمثل وانصهار جدليين .

وليس من شك أن ممارسة « الاستلهام التراثي » عملية معقدة تقتضي اكتشاف الحدث الماضي (التاريخي) في صيغته الاصلية ، بهدف تمثله واستخلاص ما يمكن استلهامه منه . وهذا يتطلب فهما عميقا للماضي وللحاضر ، كما يشترط امتلاك اداة البحث الخلاقة (الجدلية التاريخية التراثية) على نحو يسلط الاضواء على المشكلة ، وذلك في سياق الفعل الاجتماعي النشيط المبدع . (١)

وفقا لما سبق من فهم لـ « الاستلهام التراثي » ، يصبح متوجبا أن نسقط من حسابنا كل الزام تجاه هذا الموقف او ذاك من الماضي التراثي ومن العناصر التراثية الداخلة في تركيب « المرحلة القومية المعاصرة » ، اذا لم يلب حاجة موضوعية او ذاتية لهذه المرحلة . فهنا ينطلق من «المرحلة» المشار اليها وليس من « الماضي » ذاك : ان قيمة ذلك الموقف تستمد أولا واخيرا منها ، لانها في موقع الحكم الاوحد .

أما على صعيد مفهوم « التبني » الذي يتعلق ب « الماضي » في وجوده المطلق ، فاننا نجد انه يستمد قيمته ليس من « المرحلة القومية المعاصرة » ، حينما توظفه في خدمتها ، فحسب ، وانما أيضا منه نفسه بصفته حدثا تاريخيا انجز في « مرحلة قومية منصرمة » . وهنا يجب ان نشير الى وجه آخر من « التبني » ذاك يحتوي ضمنا اتجاه استلهام العنصر الذي يقف عنده . ذلك لان مثل هذا العنصر حيث ينبىء عن ضرورة تبنيه تاريخيا ، فانه ، بذلك ، يشكل أيضا ينبوعا لاستلهام تراثي منطلق من « المرحلة القومية المعاصرة » ومنته في مصبها . ذلك كله يسمح بالقول بأن « التبني التاريخي التراثي » أكثر غنى وشمولا من « الاستلهام التراثي » ، ومن ثم فان الاول يمكن أن يتضمن الثاني ، دون ان يصح عكس ذلك .

والآن ، اذا كنا قد حصرنا طريقة استعادة التراث (بمعنى احيائه ، كما يقال) بصيغتي الاختيار التراثي ، الاستلهام التراثي والتبني التاريخي التراثي ، فاننا بذلك أعطينا هذا الاختيار سمة شمولية على صعيد تلك الاستعادة . هذا يعني ان كل أوجه الماضي (التاريخ) في سياقه التراثي ، سواء كانت ذهنية مكتوبة ومنقولة شفهيا (فلسفة ، أدب ، شعر ، فن الخ) أو مادية ، تخضع ، على هذا النحو أو ذاك ، لهذا الاستلهام ، دون استثناء، ودون أن يصح ذلك كليا على التبني المحدد هنا . السبب فى ذلك يكمن في أن العناصر المستلهمة لا تشكل في ذاتها التاريخية شيئا ، بقدر ما يتمثل هذا الشيء في المحرضات الخصبة التي تثيرها .

وحتى على صعيد الشعر يصح ذلك الموقف ، بل ربما برز هذا الاخير هنا بمزيد من الوضوح والتميز . فالشعر بصفته وجها ذاتيا متميزا لجسد (وجود) اجتماعي ، لا يسعه الا أن ينشأ في سياق تراثي ما . أي انه لا يتكون من صفر اجتماعي وشعري . ومن هنا فان سحب خط فاصل بين الشعر من جهة وبين باقي النشاط الفكري الروحي الانساني من جهة

---

١ ـ ان استلهام الماضي في جوانبه الادبية يمثل امرا معقدا بسبب من ان النصوص والاحداث الاجتماعية الادبية ، وخصوصا في مراحل القمع الفكري وفي حالات ضياع الاصول تحمل دلالات رمزية يصعب استنطاقها . وهذه الصعوبة اشار اليها الاديب شوقي بغدادي ، حيث كتب في معرض حديثه عن « الزباء كما هي ـ جريدة الثورة الدمشقية ، ١٩٧٦/١١/٢٧ ») : « استلهام التاريخ في سبيل انجاز اثر ادبي عمل بالغ الصعوبة وهو اصعب بكثير من الكتابة التي تستلهم الواقع الراهن .

اخرى انطلاقا من ان الاول يمثل « عالم الابداع » وان الثاني يمثل « عالم اللاابداع » ، ان سحب مثل هذا الخط الفاصل يجعل من الشعر عالم اللااتصال المطلق .

هذا الموقف الاخير يصل اليه ادونيس ، حيث يرى « ان عالم الابداع منفصل بالضرورة والطبيعة عن عالم التراث من حيث ان المبدع لا ينقل الابداع ولا « يرثه » . والمسألة ، بالنسبة الى المبدع ، ليست مسألة تراث وانما هي مسألة ابداع . وهو حتى حين يستلهم بعض العناصر القديمة ، أو يعتمد بعضها الاخر ، فان عمله هذا لا يكون قائما على مفهوم النقل والتوريث ، وانما على مفهوم الابداع والتجاوز » (١) .

لا شك ان ادونيس في موقفه ذاك ينطلق من ان « الابداع » يقف في خط متعارض مع « الاستلهام التراثي » ، وفي هذه المسألة يكمن الخطأ — الاشكالية . ذلك لان من عناصر الابداع الاستلهام عموما والاستلهام التراثي على نحو خاص . بالاضافة الى ذلك ، ينبغي التمييز بين « الابداع » « والخلق » — وهو مشكلة أثارها الفلاسفة العرب الاسلاميون بصورة خصيبة . فالمصطلح الاخير يحمل مدلول الايجاد من عدم اطلاقا . وهذا ما أوكل تحقيقه الى الآلهة العلوية المفارقة . أما المصطلح الاول ، الابداع، فيشترط التعامل مع مادة ما لها سياق تراثي ما . وهكذا فليس من الافتئات على الشعر والشعراء أن نقول ، ان الشعر يمثل في عناصر معينة فيه معينا خصبا للاستلهام الشعري التراثي « المبدع » . وأدونيس نفسه انجز اعمالا تشير بوضوح الى استلهامه التراثي لعناصر شعرية منصرمة (مثلا في : ديوان الشعر العربي) ، كما انه يعبر عن هذا الموقف الاستلهامي بصيغة تصدق ايضا ، بل في المقدمة ، على الشعر . (٢) وحيث يكون الوضع على هذا النحو ، فان الباحث في « الفكر العربي » يجد نفسه أمام مهمة شائقة ومعقدة . انها مهمة المؤرخ والباحث التراثي ، في آن . وربما بدا الامر سهلا ، حينما يكون متعلقا بمهمة المؤرخ . اذ هنا تكمن فعالية هذا الاخير في استقصاء **البعد التاريخي** للحدث التاريخي ، بدءا من توثيق هذا الحدث وانتهاء بوضعه في سياقه التاريخي . وعملية الاستقصاء هذه هي كذلك ، لانها لا تخرج عن « خط المتاخمة » بين الماضي والحاضر (انظر شكل ١) .

---

١ — ادونيس : ٢ — مسألة تاريخية ، جريدة الثورة ، دمشق ١٩٧٧/٤/٩ ، ومن الواضح انه في رأيه هذا يرد علي في الحوار المشار اليه سابقا .

٢ — يكتب ادونيس (في مقالة بعنوان : اتركنا قليلا في الشمس ، يا صديقي — جريدة الثورة دمشق ١٩٧٦/١/٧) ، ما يلي : « لا اطالب بالانفصال عن شعرية الشعر الجاهلي او الاموي ، مثلا وانما اطالب بالانفصال عن نمطية التعبير فيه . ولا اطالب بالانفصال عن قلق البحث للوصول الى الحقيقة عند علماء الكلام ، مثلا ، او عند الغزالي ، وانما اطالب بالانفصال عن همومهم الفكرية ، والقضايا التي طرحوها ، والعوالم التي داروا فيها » .

اما مهمة الباحث التراثي فانها تتحدد باستقصاء **البعد التراثي** للحدث التاريخي ، ذلك البعد الذي يتلخص بـ « خط التداخل والتشابك » بين الماضي والحاضر (انظر شكل ٢) ، وبين الماضي والحاضر والمستقبل ، على النحو الذي اتينا عليه من قبل ، (انظر شكل ٣) . وبما أن « البعد التراثي » للحدث التاريخي يبقى بعيد المنال عن البحث العلمي في حال عزله عن « البعد التاريخي » لذلك الحدث ــ اذ انهما يشكلان وحدة جدلية عميقة ــ ، فقد توجب على كل من المؤرخ والباحث التراثي أن يقيما علاقات علمية واسعة ودائمة بينهما ، يتبادلان عبرها الحوار البناء حول ما يحققانه من انجازات تاريخية وتراثية .

بل ربما قلنا أكثر من ذلك ، انه لعمل علمي كبير أن تندمج شخصيتا الباحث التراثي والمؤرخ ببعضهما اندماجا خلاقا ، ولكن حتى لو تحقق هذا الطموح لدى بعض العلماء ، فانه لا يعني أن تزول الفروق بينهما . انها تبقى قائمة ، وينبغي أن تظل كذلك انطلاقا من أن لكل من المنظومتين العلميتين موضوعا خاصا : هو الحدث الماضي (المنصرم) في صيغته التاريخية بالنسبة الى علم التاريخ ، والحدث الماضي (المنصرم) في صيغته التراثية بالنسبة الى علم (نظرية) التراث .

هكذا اذن نجد القضية ، قضية (التراث العربي) ، على غاية الحساسية والاهمية العلمية والسياسية . وحينما تعلن النظرية التراثية المقترحة هنا عن نفسها ، فانها ترى ان تنطعها وادعاءها بأن تكون كذلك ، سوف يبقى « حبرا على ورق » ، اذا لم تستمد مشروعيتها وجدارتها التاريخية والتراثية من مشروعية وجدارة التاريخ والتراث العربي والتاريخ والتراث الانساني العالمي من جهة ، ومن المشروعية والجدارة الموضوعية والذاتية لـ « المرحلة القومية المعاصرة » في الوطن العربي ومن منجزات « المراحل القومية المعاصرة » للشعوب الاخرى من جهة أخرى .

ان هذا الطرح للامور أقتضى منا أن ندخل معترك تلك الاصعده دخولا **ميدانيا** ، مما جعلنا نرى في هذه « المقدمة في نظرية حول التراث العربي » مدخلا لاحد عشر جزءا نعمل على انجازها في مراحل متتالية لاحقة ، نطمح لان نحقق خلالها مشروعا مترعا ، ولا شك ، بالمغامرة ، مشروعا لاقتحام الفكر العربي منذ القرن الخامس حتى المرحلة المعاصرة في صيغتيه التاريخية والتراثية . ويبقى صحيحا أن نقول ، وفقا للحقيقة في سياقيها التاريخي والتراثي ، ان من اجتهد واصاب فله أجران ، أما من أجتهد ولم يصب فله أجر واحد ، اذ انه ، في هذه الحال ، يكون ، بالحد الادنى ، قد أثار المسألة .

باختصار ، اطالب بالانفصال عن الموروث الذي استنفذ ولم يعد يختزن اية طاقة على الاجابة عن اية مشكلة عميقة نجابهها اليوم ، أو على مساعدتنا في تلمس طريقنا نحو المستقبل.

اطالب بالانفصال عن الرماد ، لا عن اللهب » .

اليس التاكيد على استلهام « اللهب الشعري والفلسفي » دون « الرماد » جزءا صميميا من الابداع ؟

الفصل السادس

الاصالة والمعاصرة

لقد أثارت هذه المسألة ، وما تزال تثير مجموعة كبيرة من الحوارات والخصومات التي تمثل أمرا ذا فائدة ، ولا شك ، وان كان ذلك يخلق احيانا اشكالات جديدة تضاف للمسألة مجددا .

ولقد بدا لفريق من الناس انه لا لقاء بين الاصالة والمعاصرة . فالواحدة منهما تمثل عالما منفصلا عما سواه . وهذا ما أوقع الفريق المشار اليه في « النزعة السلفية » – حيث أكد على الاصالة – ، وفي « نزعة المعاصرة » – حيث أكد على المعاصرة – .

في هذا الفصل الميكانيكي بين الاصالة والمعاصرة كمنت بواعث ردود الفعل التي تبلورت في « النزعة التلفيقية » ، التي جهدت نفسها لتحقيق مصالحة بينهما . ولكن هذه الاخيرة تمت على نسق تلفيقي فاقد للموقف – المعيار المبدئي الذي يمكنه تحديد رؤية النظر الى المسألة .

وليس من شك في ان وضوحا نظريا علميا على صعيد المسألة المطروحة يمكن تحقيقه مع اكتشاف واستقصاء ذلك الموقف – المعيار المبدئي . وفي رأينا ، هذا الاخير يكمن في المصطلح الذي اتينا عليه فيما سبق ، وهو « المرحلة القومية المعاصرة » . ان احتياجات وضرورات وآفاق هذه المرحلة هي التي تصوغ موقفنا الاصيل والمعاصر. وهنا ، مرة أخرى ، نواجه ضرورة استخدام مصطلح « المرحلة القومية المعاصرة » ، لانه يغطي المسائل المنبثقة عن الاصالة القومية ، التي تعني هنا « الخصوصية » النسبية التي يملكها هذا الشعب أو ذاك . ولكن ذلك المصطلح يبقى ، ايضا على هذا الصعيد ، يمثل المعادل التراثي للمصطلح العلم – اجتماعي « التشكيلة الاقتصادية الاجتماعية » .

على هذا النحو تتضح آفاق النظر الى المسألة . حالئذ تكف « الاصالة » عن ان تعني بالضرورة الاندغام بـ « الماضي القومي وتبنيه كما هو على عواهنه ، بل اصبحت تتحدد بأنها ممارسة « الاختيار التراثي » بصيغتيه ، « الاستلهام التراثي » و « التبني التاريخي التراثي » ، بشكل الاحتياجات العملية والنظرية لواقع الحال المعاصر (المرحلة القومية المعاصرة) في افقه المستقبلي . انها

(اي الاصالة) لم تعد تعني — كما كان الحال على مدى مراحل طويلة وعلى لسان مجموعة من المثقفين والمؤرخين — العودة الى الماضي القومي والانصهار فيه ، وانما غدت ، من منظور الجدلية التاريخية التراثية ، تتحدد بأنها استعادة له استعادة جدلية تاريخية تراثية خلاقة (مبدعة) ، أي على نحو يؤكد ويعمق موجبات واحتياجات واقع الحال ذاك .

واذا كان الامر كذلك ، فان الماضي القومي لم يعد هو نفسه معيار الاصالة ،وانما الامانة العلمية النظرية والعملية المسيسة لـ « المرحلة القومية المعاصرة » في أفقها المستقبلي هي التي غدت صاحبة ذلك الحق . وعلى هذا الاساس ، يصبح لكل عصر الحق في ان يمارس الاختيار التراثي وفق احتياجاته وتطلعاته الموضوعية والذاتية ، فيأخذ من عناصر التراث الماضية والراهنة على سبيل الاستلهام التراثي أو التبني التاريخي التراثي ما يلبي تلك الاحتياجات والتطلعات ، ويدع منها ما هو غير ذلك للباحثين المؤرخين الاكاديميين .

في سياق ذلك وعلى ضوئه ، تتضح وتتبلور ، كذلك ، معالم « المعاصرة » . هذه المعالم ، التي لم تعد هنا متطابقة مع القول باندغام وانصهار مع « الراهن » على عواهنه ، تقوم على اكتشاف الخصائص الداخلية لواقع الحال الراهن (المعاصر = المرحلة القومية المعاصرة) ، مستخدمة في ذلك العلوم الانسانية (علم اجتماع ، اقتصاد سياسي ، علم نفس الخ ...) والعلوم الطبيعية (الجغرافية الطبيعية ، علم الانواء الخ ...) ، وعلى تسييس هذا الاكتشاف العلمي ، أي وضعه عمليا في خدمة تقدم المجتمع العربي (وتقدم المجتمع البشري عموما).

على هذا الاساس يتاح لنا استنباط علاقة انسجام فعلي عميق بين « الاصالة » و « المعاصرة » ، بحيث أن كلا منهما تغدو أحد وجهي قضية واحدة . واذا ما أتيح لهذا الانسجام ان يتحقق عمليا ، فان الحديث عن وضع هجين وعن شعور بالهجانة (في حال الابتعاد عن التراث القومي) وعن وضع غربي وشعور بالغربة (في حال الابتعاد عن المرحلة المعاصرة التي يحدد معالمها أيضا ما يمكن أن يؤخذ من « الغير » الاوروبي والاميركي والافريقي والاسيوي) ، يصبح لاغيا .

لم يعد ، طبقا لذلك ، محتما علينا ان نقع في احراجات وعقد حضارية ، اذا اخذنا من هذا البلد أو ذاك ، ومن هذه الحضارة او تلك ، طالما أن هذا الاخذ ينحدر من الموجبات والمقتضيات والآفاق المستقبلية للمرحلة القومية المعاصرة . وكذلك ، لم تعد المسألة تطرح على النحو التالي : هل نأخذ تراثنا (موروثنا) القومي أو نرفضه ؟ المسألة هذه اصبحت تدور في محور السؤال التالي والاجابة عنه : اي عناصر من تراثنا بمقدورها أن تسهم في بناء «المرحلة القومية المعاصرة»، التي ترتبط بالمراحل المعاصرة للشعوب الاخرى في العالم بروابط وثيقة ،

أهمها خضوعها للقانون الشامل لعصرنا ، قانون الانتقال الى الاشتراكية ؟ وهذا السؤال هو ، في حقيقته كما رأينا ، الاختيار التراثي الحر الموضوعي . في هذه الحال لم يعد « الاختيار التراثي » منصباً على الحادث الاجتماعي الماضي القومي في سياقيه التاريخي والتراثي فحسب ، وانما اصبح كذلك موجها الى التراث الانساني عموما .

بناء على ذلك يتحدد منحى ومضمون موقفنا من التاريخ (بمعنى الماضي) : انه التزام به التزاما تراثيا (على سبيل الاستلهام التراثي) والتزام بـه التزاما تاريخيا تراثيا (على سبيل التبني التاريخي التراثي) . والتزامنا هذا حر بالمعنى العميق للكلمة ، بمعنى الفعل الواعي المنضبط بموجبات ومقتضيات وآفاق « المرحلة القومية المعاصرة » . ها هنا نواجه ، مرة اخرى ، ردا مبدئيا على « النزعة التحييدية » بصيغها الثلاث ، الاكاديمية والوثائقية واللاأدلجة .

وهكذا يتبدى موقف الباحث التراثي من « المادة التاريخية » ومن موقف المؤرخ لها واضحا ودقيقا . انه ، ببساطة ، موقف تراثي تاريخي . فكلاهما ، « المادة التاريخية » وموقف المؤرخ لها ، يتحول في عين ذلك الباحث الى تراث (موروث) ، يحقق من القيمة العلمية والسياسية الخ .... بقدر ما يكون قادرا على تلبية احتياجات وضرورات ما أسميناه بـ « المرحلة القومية المعاصرة » في آفاقها المستقبلية .

فالاعتراف بـ « موضوعية » التراث يقوم ، اذن على موضوعية تلك « المادة التاريخية » وموقف المؤرخ لها أولا ، وعلى موضوعية « المرحلة القومية المعاصرة » ثانيا . واذا ما بدا لنا ان « الاختيار التراثي » يقوم على الحرية الذاتية ، وهو فعلا كذلك ، فان هذه الحرية الذاتية مضبوطة بضوابط تلك « المرحلة القومية المعاصرة » الموضوعية .

★★★

ثمة نقطة اخرى تتصل بمسألة « المعاصرة » ، وهي اقتران تلك الحرية الذاتية ــ الموضوعية لـ « الاختيار التراثي » بوعي علمي دقيق لـ « عصرية » المرحلة القائمة ، هذا الوعي الذي يضم في طياته حساسية مرهفة بتلك العصرية في آفاقها المستقبلية ، تلك الحساسية التي تحدث عنها ت.س. اليوت في معرض تصديه لقضية الشعر . وبطبيعة الحال ، الامر لا يتعلق بذلك الوعي العلمي الدقيق المترع بتلك الحساسية المرهفة ، على عواهنه وانما في اطار من الفعل الانساني النشط .

وهذا يشير الى ان وحدة النظر بالعمل الجدلية تبرز هنا محورا لتقصي وفهم مسألة « المعاصرة » . ان هذه الوحدة تمنح الباحث التراثي ،

وبدرجـة اكبر المقوم التراثي طاقة مكثفة وكبيرة لضبط اختياره التراثي. بمعنى آخر ، هذا الاختيار التراثي تغدو ممارسته مشروطة بممارسة عمليـة مباشرة . والذات ، الانسان ، يصبح جديرا بممارسة اختياراته التراثيـة ، بقدر ما يوجد في المواقع العملية الاكثر فاعلية ونشاطا . وعلى ذلك ، فالحرية الذاتية لـ « الاختيار التراثي تكف عن ان تفهم كنشاط ذاتي « مبدع » ، لتغدو مضبوطة بضوابط الضرورات الاجتماعية والطبيعيـة ، محققة ، على هذا النحو معاصرة اصيلة أو اصالـة معاصـرة . (١)

ان امتلاك وضوح علمي نظري (جدلي تاريخي تراثي) وتوظيفه في خدمة المرحلة المعاصرة من الوطن العربي على نحو يتيح لذلك الوضوح ان يخصب ويغتني دائما عبر انتقاله من الخاص الى العام وعودته من العام الـى الخاص ، ان هذا كله هو جماع القول في قضية «الإصالة» والمعاصرة . ذلك لان الانسان الذي يقوم هنا بذلك الفعل النظري العملي، يحقق ويكتشف نفسه بصفته هذه ، أي بصفته مبدعا ، ولكن ابداع الذين يجدون في التواصل التراثي البشري وفي الانقطـاع التاريخي البشري مبتداهـم ومنطلقهم .

---

١ ـ ضمن هذا الفهم للمسالة لم يعد ما جاء في جريدة الاهرام (القاهرة ٧٧/٣/٢٣) بقلـم احمد بهجت من ان « جوهر الحرية .. (هو) قطع العلائق والياس مما في ايدي الخلائق »، الا شكلا من اشكال الفعالية الصوفية المغرقة في الذاتية ، ولا يمكنه بالتالي ان يكـون « اختيارا تراثيا » منطلقا من « المرحلة القومية المعاصرة » في افقها المستقبلي ، وان بقي يمثل « اختيارا تراثيا » لعناصر « الموت » في الماضي (الصوفي الاسلامي) .

الفصل السابع

الجدلية التاريخية التراثيّة والثورة الثقافية

تمهيد

لقد تقصينا في الفصول الثلاثة الاخيرة أهم المسائل - في راينا - المتعلقة بالمشكلات النظرية للتراث عموما ، والعربي على نحو خاص . ولا شك أن انجاز مثل هذا الجهد العلمي النظري يقتضي القيام بدراسة عامة اولية لموضوع البحث نفسه : اي ان صياغة نظرية في التراث ، عربيا او غير عربي ، تشترط الاحاطة بهذا التراث ذاته . هذا الامر ضروري ورئيسي ، والا فان القضية تتحول الى تنطح وادعاء لا يقومان على أي اساس من البحث العلمي الجاد .

واذا كنا قد **قدمنا** « مشروعنا » بهذا الجزء الاول ، الخاص باقتراح نظرية تراثية ، فاننا قد عملنا في الحقيقة ، عبر ذلك وقبله ، على استقصاء الفكر العربي من القرن الخامس حتى المرحلة المعاصرة في سياقيه التاريخي والتراثي . وما تقديمنا هذه الفصول النظرية التراثية عليه ، أي على الاجزاء اللاحقة التي ستبحث في دقائق هذا التراث ، الا اجراء منهجيا يقتضيه النسق المخطط لهذا « المشروع » .

ولقد كنا ذكرنا ان احداث ثورة في فهم قضية التراث لا يسعه الا أن يجد في احداث « ثورة ثقافية » جديدة شرطا ضروريا اساسيا له . وهذا الوضع يصدق على الوطن العربي كما يصدق على بلدان اخرى . واذا أردنا ايصال هذه المسألة الى نهايتها المنطقية الضرورية الحازمة ، توجب علينا القول ، ان احداث ثورة في فهم قضية التراث (ثورة تراثية) في كنف ثورة ثقافية ، يشترط بالضرورة احداث « ثورة اجتماعية » تشكل القاع الاجتماعي لتينك الثورتين .

واذا دققنا في المسألة اكثر ، استبانت لنا جدلية العلاقة بين النظرية التراثية المقترحة من طرف وبين الثورة الثقافية والثورة الاجتماعية من طرف آخر . فهذه الاخيرة تقدم الإطار **العام الموضوعي** لها ، اما الثورة الثقافية فانها تمثل بالنسبة اليها الاطار **الخاص الذاتي** .

ولو عدنا الى مفهوم « المرحلة القومية المعاصرة » من حيث هو صيغة اخرى خاصة لمفهوم « التشكيلة الاقتصادية الاجتماعية » ، لوجدنا انه يشكل جماع تلك الاشكال الثلاثة من الفعل الثوري . فهذه المرحلة بموجبانها ومقتضياتها الراهنة وبآفاقها المستقبلية الثورية هي التي

تحدد اولا واخيرا طبيعة تلك الاشكال والقوى السياسية والاجتماعية القادرة على منحها وجودها العملي الحيوي .

وبطبيعة الحال ، حينما نحدد علاقة النظرية التراثية المقترحة بالثورة الثقافية والثورة الاجتماعية على ذلك النحو ، فانه يصبح من الخطأ الاعتقاد بأن هذه العلاقة تحمل طابع التبعية الميكانيكية . اذ في الحين الذي تشكل فيه الثورة الاجتماعية الاطار العام الموضوعي ، والثورة الثقافية الاطار الخاص الذاتي لتلك النظرية ، فان هذه الاخيرة (التراثية) تمارس من طرفها دورا فاعلا في تينك الثورتين . لماذا ؟ لان طرح ثورة اجتماعية ، بالصيغة التي علينا أن نحددها لاحقا ، يفترض ضمنا طرح ثورة ثقافية ، بما في ذلك من ثورة في تناول قضية التراث وفي تجسيدها في مواقف عملية حية . انها اذن بحق علاقة **جدلية** ، لا ميكانيكية ، تلح على **الاولويات** الاجتماعية مأخوذة في موقعها من سياق التثوير الثقافي العام والتراثي الخاص . (١)

---

١ — ان فهم العلاقة بين الثورة الاجتماعية والثورة الثقافية ، ضمن منحى اشتراكي علمي (ماركسي) اثار وما يزال يثير التباسين . الاول منهما ينطلق من اعتبار تلك العلاقة أحادية الجانب ، تكون فيها الثورة الاجتماعية الفاعل الاول والوحيد في المجتمع . ويقصد بذلك عادة التأكيد على ان البنية التحتية للمجتمع هي التي بيدها حسم الامور ، بينما بنيته الفوقية تتكون بفعل آلي مع نشوء تلك البنية الأولى ، واذا سقطت هذه ، فان الثانية ، الفوقية ، يتوجب عليها السقوط . وقد سيطر هذا الالتباس ، لفترة معينة ، على عقول مجموعات كبيرة من المثقفين في اوروبا والوطن العربي نتيجة عدة عوامل موضوعية واخرى ذاتية .

ذلك الموقف المنطلق من التاكيد الميكانيكي على الاولوية المطلقة للثورة الاجتماعية ، يجد رفضا من قبل موقف آخر يجسد الالتباس الثاني في فهم العلاقة المشار اليها فوق . وهذا الاخير يرتكز الى ان ليس من اولوية ، بأي منحى من المناحي ، للثورة الاجتماعية تلقاء الاخرى الثقافية في اطار التحويل الاشتراكي . واصحاب هذا الرأي يدافعون عنه باسم الثورة « الشاملة المتكاملة » . فيكتب ، في سورية مثلا ، شوقي بغدادي مؤكدا على ان « الثورة الاجتماعية والثورة الثقافية جبهة متداخلة واحدة تعمل معا لاحداث التغيير المنشود ولا يمكن على الاطلاق ان نعطي الاسبقية لواحدة منهما على الاخرى » (جريدة الثورة — دمشق ١٩٧٥/١٢/٢) .

بيد ان تقصي المسألة على نحو جدلي فعلي ، اي على نحو نرى فيه ليس الغابة فقط ، وانما كذلك الاشجار المكونة لها والمختلفة كما ونوعا ، يتيح لنا القول : ان اولوية نسبية ما للثورة الاجتماعية الاشتراكية بركائزها الاقتصادية تلقاء الثورة الثقافية ، امر محقق . ذلك لان هذه الاخيرة لا تستطيع في واقع الامر ان تطرح نفسها في الهواء ، وانما على اساس تحويل ملكية وسائل الانتاج الرئيسية الى ملكية عامة . وحيث يتحقق ذلك بشكل اساسي ، يتاح للثورة الثقافية ان تحقق ابعادها العميقة على ايدي ناس تحرروا ، من حيث الاساس ، تحررا اقتصاديا . اما الوضع الثقافي الذي يمهد للثورة الاجتماعية فانه لا يدخل في الحقيقة في صلب المجتمع الاشتراكي ، وانما في المجتمع السابق عليه . عدى ذلك ، هذا الوضع الثقافي لا يشكل ثورة ثقافية ، لان هذه من مهمات المجتمع

ولا شك اننا حين نفتقد هذه الرؤية الجدلية للمسألة ، يصبح من السهل الانصياع الى آراء من نمط تلك التي يطرحها عبد الله العروي حول المشكلة الثقافية الراهنة في الوطن العربي . فالعلاقة الجدلية بين الثورة الاجتماعية (الاشتراكية كما سنرى لاحقا) والثورة الثقافية يطاح بها لصالح هذه الاخيرة ، وذلك انطلاقا من أن « مهمة المثقفين العرب الان لا تكمن بالدرجة الاولى في الاستيلاء على السلطة وانما في السيطرة على المجال الثقافي » . (١)

ونحن لو شاركنا العروي طرحه هذا ذا « النزعة الثقافية » ، لوصلنا — في معرض اثارتنا لقضية التراث العربي — الى المصادرة القائلة بأن مهمة المثقفين العرب تكمن الان في التصدي لتلك القضية ، مغفلين بذلك الارتباط الجدلي العميق بينها وبين القضية الاجتماعية والاخرى الثقافية العامة . ان رأي العروي ذاك يمكن أن يكون صحيحا في ظروف اخرى من الوطن العربي أو من وطن آخر ، ولكنه في مرحلتنا العربية الراهنة يؤدي الى مزيد من الاشكالات والارباكات للسياسي وللمثقف في آن واحد ، كما اننا حين نقبل بذلك الرأي وفي مثل تلك الظروف ، فانما نفعل ذلك بعد اخضاعه لمفهوم العلاقة الجدلية بين البنية التحتية والبنية الفوقية من المجتمع العربي . (٢)

الاشتراكي نفسه . واذا اخذنا الامور في اولوياتها وجدناها على الترتيب التالي : اسقاط السلطة السياسية السائدة في المجتمع السابق واستلام القيادة السياسية في المجتمع الجديد ، اسقاط الملكية الراسمالية او الاقطاعية الكبيرة او ما قبل الاقطاعية لوسائل الانتاج ، التخطيط الشامل للتغيير الاجتماعي والاقتصادي والسياسي والثقافي ... للمدى القصير والبعيد . يبقى اخيرا ان نشير الى اننا ، في مواضع مختلفة من هذا الكتاب ، اوضحنا كذلك خطأ ومخاطر رأي العروي في ان المعركة الايديولوجية هي المسالة الاساسية ضمن مهمات الثورة العربية الاشتراكية الراهنة .

١ — عبد الله العروي — العرب والفكر التاريخي ، نفس المعطيات سابقا ، ص ٣٥ .

٢ — ان عبد الله العروي ، الذي يلح الحاحا احادي الجانب على اولوية الايديولوجيا والثورة الثقافية في الوطن العربي الراهن ، يسير خطوة اخرى الى امام في هذا الاتجاه ، حيث لا يرفض ما قاله هناك فحسب من انه يوجد ، في التحليل الاخير ، علاقة ما بين الايديولوجيا من طرف والسياسة والعلاقات الاجتماعية من طرف آخر ، وانما يصل الى التاكيد التالي : « ان التغيير الاجتماعي لا يغيرنا فكريا ، بل على العكس ، فكلما تغيرت القاعدة الاجتماعية ، ظهرت نكسة في الميدان الفكري » (عن اعلام قدم في مجلة البلاغ البيروتية بتاريخ ١٥ نيسان ١٩٧٤ حول محاضرة القاها العروي في بيروت) .

وقد تصدى للعروي جمع من المثقفين العرب الذين الحوا على ضرورة النظر الى الثورة الثقافية في علائقها الوثيقة مع الثورة الاجتماعية ، وان كان هنالك احيانا سبق نسبي للاولى على الثانية ، او ، احيانا اخرى ، تخلف نسبي عنها . (انظر مثلا : جلال فاروق الشريف — بعض قضايا الفكر العربي المعاصر ، دمشق ١٩٧٤ ص ٥٩) .

الشرط الموضوعي لـ « الثورة التراثية » : الثورة الاجتماعية

أولا — بعد أن وصلنا الى النتائج المنهجية النظرية الاخيرة ، نكون قد وضعنا انفسنا أمام مهمة جديدة هي ، في حقيقتها تخصيص وتعيين لهذه النتائج وتدقيق فيها تدقيقا ملموسا .

ما هي تلك « المرحلة القومية المعاصرة » ، التي نلح على ان تكون الحكم الاوحد والمنطلق الشرعي لقضية التراث ولطرح موجبات ومقتضيات وآفاق ثورة ثقافية في اطار ثورة اجتماعية في الوطن العربي ؟ بصيغة أخرى ، ما هي الملامح الرئيسية لتلك المرحلة وما هي ، بالتالي، موجبات ومقتضيات وآفاق مثل تلك الثورة ، ان كانت هذه الموجبات والآفاق موجودة في صلب المرحلة تلك ؟

ان الاجابة عن ذلك التساؤل المركب تستدعي منا أن نضع ايدينا على المفاصل الرئيسية لمرحلتنا المعاصرة . ومن الضروري هنا أن نتصدى لهذه الاخيرة بمزيد من الوضوح المكثف ، انطلاقا من جذورها « الحديثة » التي ترجع الى أواخر القرن الثامن عشر ، ومن جذورها « الوسطوية » التي ترجع الى القرن السابع ، وبشكل اكثر تبلورا وتميزا ، الى القرن الثامن .

لقد انطلقنا — في بعض مواضع القسم الاول — في تحليلنا التاريخي والاجتماعي للواقع العربي الحديث — من مفهوم « النهضة او اليقظة العربية » ، وأشرنا الى ان هذا المفهوم ينبغي التدقيق فيه تدقيقا اجتماعيا طبقيا .

وقد استبان لنا ، في سياق ذلك ، ان تلك النهضة كانت ، من حيث الاساس ، التحرك البورجوازي الاقطاعي العربي الحديث . والجدير بالاهتمام العميق تلك **الاشكالية** التاريخية الاجتماعية التي انبثقت في مرحلة تكون ذلك التحرك ورافقتها واثرت فيها بشكل مقوض . هذه الاشكالية تكمن في انه في الوقت الذي اخذت فيه تلك « النهضة » تطرح شخصيتها ومطامحها ، كانت مجموعة من المجتمعات البورجوازية الاوروبية الغربية قد اخذت تودع مرحلة المنافسة الاقتصادية الاجتماعية الحرة (الليبرالية) ، منتقلة الى مرحلة الاستعمار من حيث هو الحلقة القصوى في تطورها .

هذا من الخارج . اما في الداخل فقد شهد الوطن العربي (آنذاك كواحد من اجزاء الامبراطورية العثمانية) استكمال الحلقات القصوى في البنيان الاجتماعي الاقطاعي ، بحيث أخذت تبرز في نفس الحين اتجاهات انحساره ممثلة بتلك « النهضة » العربية البورجوازية الاقطاعية وبمثيلتها التركية العثمانية .

ان هذا الواقع بكلا وجهيه قد حدد ، في الحقيقة ، الامكانات الدنيا والقصوى للبورجوازية الوليدة ضمن التحرك المشار اليه . ومن الضروري القول أن نشوء الارهاصات الاولى لهذا التحرك تم في ظروف استنفاد العلاقات الاقطاعية مبررات وجودها ، وفي ظروف انحسارها تحت ضغط داخلي الى جانب ضغط خارجي مارسه الاستعمار الحديث الراسمالي على نحو خاص . اما تحديد ابعاد ذلك ، فانه يقتضي العودة الى الجذور التاريخية التي محضت ذلك الواقع مشروعية تاريخية محددة .

فلقد رأينا في فصل سابق من القسم الاول (حول الحركة التأريخية في المجتمع العربي الوسيط) أن تقويض هذا المجتمع تم ضمن علاقة ضرورية متبادلة بين السلطة المركزية — الراسمالية التجارية والاقطاع ، ولكن هذه العلاقة كانت ذات طبيعة تناقضية وصراعية . ولقد انتهت آفاق الصراع بين ذينك الطرفين الى نشوء علاقات اقطاعية منزلية بدائية بديلا للارهاصات الرأسمالية التجارية المبكرة وللعلاقات الاقطاعية ذات المستوى الانتاجي المشروط بوجود تلك الارهاصات .

وربما ظهر الامر هنا كما لو أنه انطوى على مفارقة أو تناقض . ذلك اننا قلنا ، في موقع سابق من هذا الكتاب ، أن تلك العلاقات الاقطاعية، التي شكلت أحد طرفي العلاقة المشار اليها فوق ، كانت تمثل آفاق المحافظة والرفض للتقدم الذي تجسد في السلطة المركزية الراسمالية التجارية . ان ما قلناه هناك يبقى ، في راينا ، صحيحا . وسوف لن نجد أنفسنا متناقضين مع وجهة النظر هذه ، حين نرى بأن العلاقات الاقطاعية هذه كانت تمثل ، من حيث هي احد طرفي العلاقة المومى اليها ، واقعا متقدما على العلاقات الاقطاعية المنزلية ، التي نشأت في اعقاب انحسار طرفي العلاقة تلك .

كان الاقطاع في مرحلة النهوض العربي الوسيط اقطاعا نشطا ، او بشكل ادق ، كان مرغما على ان يكون كذلك بسبب النزاع الخصب ، وبنفس الوقت المدمر الذي نشب بينه وبين السلطة المركزية التي احتوت آفاق التقدم الراسمالي التجاري المبكر .

هكذا ، اذن ، نجد أن تدمير طرفي العلاقة تلك قاد الى خلق ذلك الشكل المنزلي المتخلف والضحل من أشكال الاقطاع ، والذي اكتسب أكثر فأكثر طابعا عسكريا .

لقد واجه المجتمع بعد ذلك — بعد القرن العاشر — جمودا اجتماعيا حضاريا عميقـــا ، وخصوصا في اثناء الغزو والتسلط الاقطاعي الخارجي وفي اثنائه ، بدءا بالحروب الصليبية ، مرورا بالتسلط البويهي ، وانتهاء بالتسلط التركي فالعثماني . وهذا التسلط العثماني الاخير مثل اشـــد اشكال التخلف والانحطاط في العلاقات الاجتماعية الاقتصادية الاقطاعية .

لقد قبض العثمانيون الغزاة على ناصية الامور في الوطن العربي بقيادة السلطان سليم الاول في عام ١٥١٦ . وكانوا من قبل ، في عام ١٤٥٣ ، قـــد احتلوا القسطنطينية وجعلوها من ممتلكات الخلافة العثمانية .

ولقد استمرت السيطرة العثمانية مرحلة طويلة ، تبلور في اثنائهـــا مجتمع اقطاعي متجانس بشكل عام من حيـــــث الاطر الاجتماعية — الاقتصادية والايديولوجية والسياسية ، وذلك في وقت تكثفت فيه طوال تــــلك السيطرة اتجاهات الارتداد الاقطاعي الشامل ، الذي طفق يطرح شخصيتـــه منذ القرن العاشر .

بيد أنه ، من طرف آخر ، لم يكن ذلك التجانس العام شاملا ، اذ ان السيطرة العثمانية تلك لم تكن متماثلة في ابعادها السياسية والاجتماعية الاقتصاديـــة في الاقطار المكونة للوطن العربي .

ففي مصر — وهذا أمر على غايـــــة الاهمية — انتهى وجود الامبراطورية الاقطاعية العثمانية في عام ١٧٩٨ ، حيث نشب الصراع بينها وبين نابليون ، ممثل الثورة الفرنسية البورجوازية المظفرة ، الذي استطاع بجيوشه ان يجليها عن مصر ويحتل مكانها هناك .

وعلى الرغم من أن وجود الفرنسيين في مصر لم يستمر سوى ثلاث سنوات ، فانه تمكن من أن يستثير آفاق حضارة جديدة . فالثـــورة الفرنسية البورجوازية الكبرى في عام ١٧٨٩ أسهمت في مبادئهـــــا الاجتماعية والاقتصادية والايديولوجية والقومية وضمن ظروف مناسبة داخليـــة وخارجية ، في تكوين حركة سياسية تنويرية في مصر ، عملت بدورها ، وعلى نحو غير مباشر ، على الاطاحة بحكم نابليون الدكتاتوري نفســـه هنـــاك . (١)

هذا الى جانب انه لاول مرة في حياة الوطن العربي عموما تدخـــل مطبعة عربية تعمل على طرح مسألة الثقافة والتثقيف العام طرحا جديدا وبأبعـــاد متسعة اكثر فأكثر . ثم جاءت في اعقاب الاحتلال الفرنسي فترة التحول الاجتماعي والاقتصادي البورجوازي الاولي ، تلك التي ارتبطت

---

١ — احمد بهاء الدين يكتب عن الحملة الفرنسية على مصر ، بحق ، بانها حملت للعرب « اول صورة من العالم الحديث ، ومبادىء الحضارة الغربية ، ولكنها حملت معها اول تحريض للقوى الوطنية المصرية ، وبالتالي العربية ضد حكم المماليك والاتراك » . « تعليـــق كتبه احمد بهاء الدين حول بحث خاص بدور الاستعمار في التخلف الحضاري ، وقد قـــدم البحثان الى ندوة ازمة التطور الحضاري ، الكويت ٢ — ٩ مارس ١٩٧٤) .

بشكل وثيق بتاريخ الفترة التي حكم فيها محمد علي باشا وابنه ابراهيم باشا .

وعلى وجه العموم ، يظهر لنا أن وجود الامبراطورية العثمانيه الاقطاعية في الوطن العربي يأخذ في الانحسار مع بدايات القرن العشرين . ويمكن اعتبار النصف الاول من هذا القرن مرحلة عقدية في حياة ذلك الوطن . ففيه أخذت مجموعة من التغيرات الاقتصادية والاجتماعية والسياسية والفكرية تدخل بنية الانظمة الاجتماعية في الاقطار العربية . ولكن على نحو بطيء ضحل الجذور وبمستويات غير متوازية ووتائر مختلفة في هذه الاقطار . وقد سقطت الامبراطورية العثمانية الاقطاعية ابان الحرب العالمية الاولى (١٩١٤ — ١٩١٨) . ولكن سقوطها لم يؤد الى انعتاق الاقطار العربية من الاحتلال الاجنبي وحصولها على الاستقلال الوطني ، بل حلت محلها قوى من نمط اجتماعي واقتصادي جديد اكثر شراسة وتقدما ، نمط الراسمالية الاستعمارية (مثل انكلترا وفرنسا وايطاليا الخ ..) ، وان كان ذلك السقوط قد طرح مجموعة من التساؤلات الكبيرة والصغيرة حول البديل الجديد .

والجدير بالاهتمام أن الدول الاستعمارية الجديدة ، التي تقاسمت أقطار الوطن العربي في العقد الثاني من القرن العشرين ، كانت قد اجتازت حتى ذلك الحين مرحلة حضارية عميقة وشاملة ، حضارة رأسمالية متطورة في الحقول الاقتصادية التصنيعية والاجتماعية والسياسية والعلمية ، كما انجزت ، في مطلع وفي أثناء ثوراتها البورجوازية ، وحدتها القومية . بتعبير أكثر دقة نقول ، ان تلك البلدان الاستعمارية استطاعت انجاز المهمات الاساسية التي طرحت امامها ابان النهوض البورجوازي في القرن السابع عشر لمجموعة من البلدان وفي القرن الثامن عشر لبلدان اخرى ، وفي القرن التاسع عشر لبلدان من فئة ثالثة .

وقد كانت تلك المهمات . في حقيقة الامر . اجتماعية — اقتصادية (قلب العلاقات الاجتماعية الاقطاعية وادخال علاقات اجتماعية بورجوازية تمنح قوى الانتاج آفاق جديدة في تحركها . وقد كانت الثورة الصناعية الاولى أداة هذا التحرك) ، وقومية (تحقيق الوحدة القومية لشعوب تلك البلدان ، هذه الوحدة التي تتنافى أصلا مع الوجود الاقطاعي) . وأيديولوجية ثقافية (رفض النظرة الايديولوجية الاقطاعية الى الكون القائمة على التبرير اللاهوتي وعلى الجبرية الغيبية ، والاخذ بالعلم الطبيعي وبالفلسفة المادية الهرطقية ، الملحدة أو النازعة الى الالحاد) .

وحينما قلنا أن البلدان الاستعمارية دخلت الوطن العربي بعد أن كانت قد قطعت اشواطا عميقة في التقدم الاجتماعي الاقتصادي

والعلمي والتقني والقومي ، فاننا لم نعن بذلك انها في دخولها ذاك ادخلت الوطن العربي في مرحلة حضارية جديدة مختلفة عن الواقع الاقطاعي العثماني السابق .

فالاستعمار ، من حيث هو كذلك ، يتنافى بطبيعة الحال مع مثل هذه المهمة التحضيرية « الانسانية » . هذا بالرغم من أنه يبقى صحيحا ، أنه — أي الاستعمار — أدخل في سياق وجوده في الوطن العربي بعض الاوضاع والتقاليد البورجوازية ، كما عمل ، بقصد افساد الثقافة العربية التقدمية في شكليها ، التاريخي والتراثي وفي صيغتها الراهنة آنذاك ، على ادخال مجموعة من المفاهيم الثقافية الاستعمارية ضمن نشاطه الايديولوجي المسمم والذي يهدف الى توثيق القيود الاقتصادية والاجتماعية والتقنية للوطن العربي به .

والحقيقة ، ان سقوط الامبراطورية العثمانية كان تعبيرا عميقا وشاملا عن انهزام المجتمع الاقطاعي تاريخيا . لقد انهزم هذا المجتمع تحت ضغط صراع طبقي وقومي داخلي وخارجي ، بعد ان بلغت العلاقات الاجتماعية الاقطاعية هناك قمة استنفادها لكل امكانات الوجود والنماء والاستمرار .

لقد تكونت تلك الامبراطورية الاقطاعية من قوميات متعددة مختلفة ، وجدت نفسها مدعوة ، بل مرغمة على الكفاح من أجل انعتاقها القومي ، لان تحقيق هذا الهدف سوف يتيح لها امكانية التقدم الاجتماعي ، وكذلك ، من طرف آخر ، كان كفاحها ضد الطغيان الاقطاعي الديني ومن أجل تقدمها الاجتماعي ، يصب في مصب الكفاح من اجل التحرر القومي . وبذلك كان الكفاح العربي ضد تلك الامبراطورية أمرا لا مندوحة عنه لتحقيق الحد الادنى من التحرر القومي والتقدم الاجتماعي . (١)

---

١ — تحدثنا بنت الشاطىء (جريدة الاهرام المصرية ١٩٧٣/٢/١٦) عن ملتقى للفكر الاسلامي ، تم في صيف ١٩٧٢ في الجزائر ، كان المغاربة فيه « مجمعين على انكار وصف الخلافة العثمانية بالاحتلال او الاستعمار التركي . وما كانت في تقديرهم بالاجماع ، الا جمعا لشمل هذه الاقطار في مواجهة اعداء الامة » . والحقيقة ان هذا « الاجماع » نجده في اوساط عديدة من الوطن العربي ، وخصوصا تلك التي ما تزال تعش ضمن علاقات وتاثيرات ثقافية اقطاعية .

وهنالك سبب اخر يكمن وراء ذلك الوضع ، وهو ان الاستعمار الراسمالي (الغربي) اثار ، في نطاق خلقه التبعثر والتجزئة القومية في الوطن العربي ، ردود فعل لدى المثقفين من العرب والمسلمين المتحدرين ، بشكل خاص ، من الفصائل الوسطى والصغيرة ضمن الطبقة البورجوازية الاقطاعية . وردود الفعل تلك انطلقت من التاسي والتاسف على الامبراطورية (الخلافة) العثمانية « الاسلامية » التي « توحد » في ظلها المسلمون . واذا اخذنا بعين الاعتبار هيمنة الايديولوجية الدينية وضعف الوعي الطبقي والقومي (العربي) في تلك الامبراطورية ، فانه يتضح لنا احد الاسباب لرؤية تلك الفصائل — وقبولها في المرحلة الراهنة — للعثمانيين كجامعي شمل الامة « الاسلامية » ، بما فيها من عرب .

على هذا النحو يتضح أن ارهاصات تجديد الوطن العربي المحتل من قبل الاقطاع العثماني ، كانت قد نشأت وتبلورت في اطار هذا الوطن واطار الامبراطورية العثمانية عموما . وسقوط هذه الاخيرة كان التعبير الاوفى عن سقوط العلاقات الاقطاعية ، التي انطوت في أثنائها وعلى مدى مراحل زمنية طويلة كل أشكال الاضطهاد القومي والاجتماعي الطبقي والثقافي ، وكذلك الديني . هذا يعني ، ايضا ، ان ملامح ثورة بورجوازية صاعدة قد أخذت ، الى جانب تلك الاحداث وضدها ، تخط تاريخها في الوطن العربي الحديث .

ولكن في أعماق تلك التحولات الانتقالية نشأت **اشكالية أساسية** ، كنا قد أشرنا اليها سابقا : في الوقت الذي انهار فيه البنيان الاقطاعي الضخم في سماته **العامة** الرئيسية في الوطن العربي ، وأخذت أقطار هذا الوطن تهم في أعقابه في السير على طريق التحويل البورجوازي بمهماته الاجتماعية الانتاجية التصنيعية ، والقومية التوحيدية ، والثقافية الايديولوجية ، في ذلك الوقت كانت الثورات البورجوازية الاوروبية قد استنفدت آفاقها التقدمية الثورية ، حيث دخلت في المرحلة القصوى من تطورها ، مرحلة الاستعمار .

ان تلك الاشكالية تكمن في هذا **التوافت** التاريخي بين حركة التحولات البورجوازية العربية الاولى من جهة وبين تصاعد القوى الراسمالية الاستعمارية في العالم من جهة أخرى .

وهنالك عنصر أسهم في تعقيد وتعمية هذه المسألة على نحو واسع في أوساط الجماهير العربية الكادحة وفصائل الطبقة البورجوازية العربية الوليدة ، وخصوصا المتوسطة والصغيرة منها ، ذلك هو أن القوى الاستعمارية الراسمالية نفسها عملت الى حد كبير على الاجهاز على الوجود العثماني السياسي ، بحيث حاولت ونجحت آنذاك الى حد ملحوظ — الظهور بمظهر محرر الشعوب من العبودية الاجتماعية والقومية .

ولكن الذي حدث في حقيقة الامر ، هو أن تلك القوى اقامت تواطؤا عميق الجذور بينها وبين فلول الاقطاعيين والبورجوازيين في المدينة والريف العربي ، تواطؤا قاد الى واقع مأساوي رهيب تحدد باجهاض تلك التحولات البورجوازية : لا ثورة اجتماعية انتاجية تصنيعية ، ولا

— وهنالك تبرير « عثماني » لالحاح جمع من الكتاب العرب على الطابع الاحتلالي للاتراك في الوطن العربي الحاحا خاطئا ، يقدمه عثمان الكعاك (تونس) ويقول فيه : ان اولئك الكتاب « من المشرق وهؤلاء تأثروا بالكتابات والتاريخ الانجليزي . والانجليز هم ألد اعداء العثمانيين .. فالاتراك لم يكونوا في يوم من الايام استعماريين ابدا ، وهذه النغمة دخيلة يجب أن تزول » (من حديث له مع مجلة « الشباب » الجزائرية ، الخميس ١١ جويلية ١٩٧٤) .

تحويل قوميا توحيديا ، ولا ثورة ايديولوجية ثقافية . ان رياح الثـــورة المضادة اخذت تهب بعنف ، فتعصف بذلك الكيان الوليد الغض .

والجدير بالانتباه ان الاستعمار الغربي الحديث ، احـــد الطرفـــين الاكثر فعالية في التواطؤ ذاك والذي انطلق من عقال الرأسماليـــــة الاحتكارية قوة تحمل في اعماقها كل مطامح ومطامع التحدي والتقويض للعالـــم « الآخر » ، لم يعمل على انهاء الاقطاع في الوطن العربي انهاء عميقـــا وشاملا حين اصطدم به ممثلا في شخص الامبراطورية العثمانية ، وانما استبقـــى منه احدى خصائصه الرئيسية ، وهي نزوعه الـــى ايجاد تكتلات وكيانات اقتصادية هزيلة متبلدة ترفض التقدم الاجتماعي وتناور على التوحيد القومي والوطني .

بهذا المعنى نجد أن الاستعمار لم يسهم في القضاء على الاقطاع عموما ، بل على أحدِ مظاهره ، على الامبراطورية العثمانية ، التي شكلت فـــي حينه كيانا مركزيا مثل ، بشكل أو بآخر ، عقبة أمام التدخل الاستعماري الرأسمالـــي بشؤون الشعوب المكونة لتلك الامبراطورية .

وبدقة اكثر نقول ، الاستعمار ذاك ساهم في الخط الاول في القضاء على الاطار **السياسي** للبنيان الاقطاعي **العثماني** ، ملحا في نفس الوقت وبنفس الحزم على الابقاء على العلاقات الاقطاعية الطبقية الاقتصادية في الوطن العربي ، ولكن في اطارات **سياسية مبعثرة** ، في العراق وسورية والسعوديـــة الخ ...

ها هنا يصبح سهلا ان ندرك هوية الطرف الثاني من ذلك التواطؤ التاريخي ، الذي هو الاقطاع . ان الاستعمار لم يتواطأ مع الاقطـــاع العثماني المركزي ، وانما مع الاقطاع المبعثر سياسيـــــا واقتصاديا واجتماعيـــا في الوطن العربي .

★ ★ ★

هكذا وعلى أساس تلك الاشكالية الاجتماعية التي تجسدت عمليـــا في الوطن العربي في التواطؤ الذي أتينا على ذكره ، تكون ما يمكن تحديده بالطبقـــة البورجوازية الاقطاعيـــة **الهجينة** ، طبقة غير متماسكة وغـــير متجانسة وغير قادرة على تحقيق هويتها الخاصة **المتميزة** والمجســـدة بالمهمات الثورية الثلاث التي أشرنا اليها في معرض الحديث عـــن الثورات البورجوازيـــة الاوروبية .

والحقيقة ، ان تأكيدنا هذا ــ عجز تلك الطبقة الهجينة عن تحقيـــق مهماتها الثلاث ــ لا ينطلق من موقف ميكانيكي تعسفي يرى أن المهمـــات الثورية التي حلتها الطبقات البورجوازية الاوروبية في حينه هي مهمات كل طبقة بورجوازيـــة في بقاع أخرى من العالم . بمعنى آخر ، القول بأن الطبقة الهجينة تلـــك وضعت أمام مهمات مماثلة لمهمات الطبقـــات البورجوازية الاوروبية في مراحلها الاولى ، ينطلق :

أولا — من موقف **خاص** بالطبقة تلك نفسها ، اذ انها وضعت تاريخيا فعلا أمام تلك المهمات بشكل أولي : فتثوير الواقع الاقطاعي المتخلف والقاصر عن ان يحقق الحد الادنى من التقدم بمقياس ذلك العصر ، كان يعني تحقيق ثورة في العلاقات الاجتماعية الانتاجية ، وفي الواقع القومي، وفي الثقافة والايديولوجيا . وهذه المهمات كانت فعلا الأطار العام لطموح العرب ، بقيادة الطبقة البورجوازية الاقطاعية الجنينية ، ومعهـــا الفلاحون وأشتات العمال المدنيين والحرفيين . (١)

ثانيا — من طرف آخر نلاحظ أن تلك المهمات كونت ، من الناحيـــة التاريخية . كذلك الاطار **العـام** للثورات البورجوازية الحديثة في العالم.

وهذا الامر يؤدي الى نتيجة هامة ، هي أن طرح تلك المهمات الثلاث أمام كـــل الطبقات البورجوازية الغربية الحديثـــة في مراحل تكونهـــا وصعودها . يشكل قانونية أساسيـــة لمسيرة التطـــور البورجوازي الحديث ، أما لماذا لم تحقق هذه القانونية ابعادها وآفاقها العميقة فـــي اطار التحويل البورجوازي العربي ، فاننا قد اعتبرنا التواطؤ التاريخي بين الاستعمار والاقطاع الداخلي السبب في ذلك ، أو على الاقل سببــه الجوهـــري الحاسم .

واذ لـــم تستطع تلك الطبقة البورجوازية الاقطاعية رفع الادعاء بأنها

---

١ — في الحقيقة ، أن محاولة البورجوازية العربية الجنينية في تحقيق مهماتها التاريخية المشار اليها فوق ، تجسدت عمليا في المرحلة التي حكم فيها محمد علي باشا وابنه ابراهيم باشا في مصر . فهنا اتضح النزوع البورجوازي المبكر نحو خلق دولة « حديثة » موحـــدة من مصر وسوريا . لقد عمل الاب وابنه على تحقيق ذلك الطموح ، بيد انهما وجـدا عدوا شرسا حال دون تحقيقه . هذا العدو تجسد في طرفي التواطؤ التاريخي الكبيـــر ، الاقطاع المحلي (العثماني والعربي ، ولكن الاول منهما خصوصا) والاستعمار الغربي، الرأسمالي (الانكليز) . فلقد سقطت تلك المحاولة الرائدة ، مشيرة بذلك الى آفـاق وحدود التطور البورجوازي المبكر ليس في مصر وسوريا فقط ، وانما ايضا في مجموع الاقطار العربية (انظر حول بعض ملابسات تلك المحاولة العلوية وردود الفعـــل الاستعمارية والعثمانية الاقطاعية عليها في : فؤاد قازان — نظرة جديدة الـــى الثورة اللبنانيـــة ١٨٤٠، مجلة الطريق اللبنانية — نفس المعطيات سابقا) .

وبالرغم من أن محمد علي ، كبطرس الاول في روسيا « لم يقض .. على نمط الانتاج الاقطاعي ، الا أنه قضى على مخلفات القرون الوسطى الاكثر رجعية .. » (بوتسكي : تاريـــخ الاقطار العربية الحديث — دار التقدم موسكو ١٩٧١ ، ص ٧٤) . بل اننا نجد لدى كارل ماركس تقديرا عاليا له اهميته «الماركسية» المبدئية . فهو قد قدر «اصلاحات محمد علي (عاليا) . فوصفه « بالشخص الوحيد » الذي كان في وسعه ان « يتوصل الـــى استبدال العمامة المفتخرة » (أي تركيا في القرون الوسطى ، — ملاحظة المؤلف) « براس حقيقي » . كما وصف مصر ، تحت قيادة محمد علي « بالقسم الوحيد الذي كان ذا قوة حيوية آنذاك في الامبراطورية العثمانية » (نفس المصـــدر والمعطيـــات السابقـــة ، ص ٧٤ — ٧٥) .

ثورية . فانها ظلت طبقة في حدود الامكان . دون أن تتحول الى مرحلة التحقق . ومن ثم فانها وجدت نفسها مبعثرة . وبصورة عامة ، مستوعبة، منذ المراحل الاولى من تكونها . من قبل الطبقة الاقطاعية وما لف حولها من عشائرية واقليميه وطائفية . وذلك باشراف مباشر وغير مباشر من « الارساليات » و « المتصرفيات » الخ ... الاستعمارية . اما القسم الثري منها والذي تحدر في معظم الحالات من أصول اقطاعية ، فقد وجد مصيره مرتبطا مباشرة بمصير ذلك التواطؤ الثنائي . وبما أن طرفي هذا الاخير لم يكونا متكافئين في المواقع السياسية والاجتماعية الاقتصادية والتقنية والعلمية والثقافية — وهذا مفهوم بذاته انطلاقا من الفرق بين الاستعمار الراسمالي الحديث وبين الاقطاع عموما ، والمتخلف منه خصوصا — ، فان منعكسات وآثار ذلك التواطؤ لم تكن متماثلة وواحدة في الاقطار العربية العديدة التي خضعت له .

وربما كان من الضروري التأكيد على أن احدى المهمات الرئيسية التي طرحها ذلك التواطؤ بقوته الرئيسية ، الاستعمار ، كانت العمل على بعثرة الاقطار العربية وضرب بعضها ببعض من خلال خلق كيانات سياسية متمايزة ومستقلة عن بعضها كثيرا أو قليلا في الحقول الاقتصادية والاجتماعية والثقافية ، مما جعل قانون **التطور المتفاوت وغير المتوازي** هو السائد في تلك **الاقطار** .

وقد ظل هذا التمايز والاستقلال يتحرك ، **في الخط العام** ، ضمن حدود العلاقات البورجوازية الاقطاعية الهجينة ، الى جانب علاقات اجتماعية اخرى ، قبلية بطريركية أو رقيقية متخلفة ، أو حتى مشاعية بدائية .

ثانيا — ها هنا ، في هذه النقطة العقدية الخطيرة ، يطرح السؤال التالي نفسه على نحو مبدئي وحسمي : أين تكمن آفاق تقدم جديد في الوطن العربي ، ما هي مفاصل هذا التقدم ، وما هو الاطار الاجتماعي القادر على استيعابه وتمثله بعمق ؟ بصيغة أخرى اكثر تحديدا ، هل لتلك الطبقة البورجوازية الاقطاعية الهجينة ان تتحول **يوما ما** الى طبقة بورجوازية ثورية ، تتمكن من حل مجمل الاشكالات التي تراكمت أمامها ووراءها ومن طرفيها طوال مراحل النكوص والعجزوالتخلف وانسداد الآفاق ؟ وأخيرا: هل لتلك الطبقة ان تخلق علاقات اجتماعية انتاجية تصنيفية وسياسية تستوعب مهمات التوحيد القومي — وحدة عربية شاملة — والتثوير الثقافي والايديولوجي ؟

لقد أبنا ، منذ البدء ، أبعاد وآفاق وامكانات تلك الطبقة في التحرك الاجتماعي — الاقتصادي والقومي والثقافي والايديولوجي ، وتوصلنا الى حصيلة مبدئية حاسمة ، هي ان الطبقة هذه نشأت وتبلورت ضمن ظروف ومقتضيات التواطؤ التاريخي الاستعماري الاقطاعي . وكان عليها ، **من حيث هي كذلك** ، ان تبقى هجينة مشوهة كسيحة ، كذلك الطفل « الثري » الذي يولد مشوها كسيحا والذي لا يقف الطب كله عاجزا عن شفائه فحسب ، بل يعمل كل « الاغيار » على ابقائه كما هو

طمعا في ثرواته الهائلة المدفونة في بيته والتي « لا تأكلها النيران » . ان ذلك الطفل ــ الطبقة البورجوازية الاقطاعية تلك ــ يمكن أن يعيش عمرا مديدا دون أن يموت مبكرا ، ولكنه يبقى بالرغم من ذلك مشوها كسيحا عاجزا عن تحقيق مطامح عظيمة ربما يحلم بها . أما هذا التشويه والكساح والعجز فليس أمرا فطريا في هذا الطفل ــ الطبقة ، وانما يتحدر من ذلك الواقع التاريخي ، واقع التواطؤ الذي تحدثنا عنه ، والذي برز كما لو كان **مصادفة** عجيبة أتت حاملة معها مهمة سحق ذلــك الوليد . وطبقا لذلك ، أي لفهم ذلك التواطؤ على أنه مصادفة بحتة ، فانه يمكن أن تحدث مصادفة أخرى تزيل عنه ذلك «الغبن» وذلك «الظلم اللاانساني» .

بيد أن المسألة هي ، في الحقيقة ، غير ذلك . فـ « المصادفة » تلك انطوت على **ضرورة قصوى** ، لم يستطع ممثلو تلك الطبقة رؤيتها وفض أبعادها من حيث هي كذلك . ولم يكن في هذا الامر ، ولا شك ، ما يدعو الى الدهشة . ذلك أن الطبقة هذه ، بمثقفيها ، لم يكن لها أن تقوم بذلك الجهد الفكري النظري ، لانها نشأت في الاصل ، كما رأينا ، مشوهة عاجزة كسيحة .

من هنا نطمح في تعزيز تأكيدنا على أن الطبقة البورجوازية الاقطاعية العربية الهجينة ١) ادينت ، مذ نشأت ، بأن تظل كذلك ، هجينة (اقطاعية بورجوازية) ، مشوهة عاجزة كسيحة ، تحركها يتم بفعل **خارجي** مقحم قبل ان يكون فعلا داخليا . وبأنها ٢) لم تستطع تحليل وضعها نفسه تحليلا اجتماعيا طبقيا ، يتيح لها رؤية قيودها ويفتح لها آفاق حلول ايجابية لاحقة عبر نشاط فكري نظري ثوري ينجزه بعض ممثليها المثقفين انطلاقا من امكانية الانسلاخ الطبقي السياسي والفكــري النظري .

والآن للاجابة عن التساؤلات التي طرحناها في مقدمة الحديث بخصوص امكانية تحول تلك الطبقة الى مرحلة تحقق فيها ما فشلت في تحقيقه في بداية تكونها ، أي بخصوص تحولها من حالة الامكان الى حالة التحقق ، للاجابة عن ذلك لا يسعنا الا أن نستقرىء معطيات التواطؤ التاريخي ذاك الاقتصادية والاجتماعية والسياسية والقومية والايديولوجية العامة ، كما سبق وطرحناها . وسوف نجد حصيلة ذلك الاستقراء مكثفة في الاجابة الواضحة والاكيدة والمتماسكة والوحيدة : انها ، تلك الطبقة ، سوف لن تكون لا في الحاضر ، ولا في المستقبل طبقة ثورية قادرة على حل ما أرغمت على اسقاطه من حسابها في مراحل تكونها الاولى . لقد نشأت مبعثرة مستوعبة هجينة ، بل **جيبا** من جيوب ذلك التواطؤ . وهي ، من حيث هي كذلك ، أدينت بأن تظل وسيطا ، ولنقل بلغتها هي نفسها ، سمسارا يغطي حاجيات مجتمع يستهلك ما يؤتى به من الخارج ، من سيد القوم الاعلى ، وما يقدمه له ذلك السمسار من بعض الصناعات التحويلية البسيطة بمساعدة الالة الصناعية العملاقة الموجودة وراء الحدود .

على هذا النحو نصل الى نتيجة نرى فيها أساسا مكينا وثابتا لفهم آفاق حل ممكن للواقع القائم ، هذه النتيجة تكمن في أن تلك الطبقة — الجيب هي ، **من حيث الاساس** ، مستنفدة الآفاق ، حتى منذ بدايات تكونها ؛ لذلك فأي حل ايجابي ، ولو بالحد الادنى ، ليس واردا ان نبحث عنه في نطاقها هي .

ان هذه النتيجة لم ننطلق في صياغتها من موقف أخلاقي وسياسي ، وانما من رصد تاريخي واجتماعي — اقتصادي وسياسي لقدراتها وامكاناتها الراهنة واللاحقة . وهذا لا يعني أنها لم تستنفد أخلاقيا وسياسيا ، وانما هذا الاستنفاد الاخلاقي والسياسي هو ، في أساسه ، **حصيلة** متوسطة لاستنفاد تاريخي واجتماعي — اقتصادي .

وربما تساءل البعض عن « السر » في انتصار الثورات البورجوازية في اوروبا بدءا من القرن السادس عشر ، مبديا ، في نفس الوقت ، الدهشة لفشلها في الوطن العربي (والعالم الثالث عموما) . ان ذلك « السر » يكمن ، في حقيقة الامر ، في الظروف الداخلية **والخارجية** التي أحاطت بتلك الثورات . فلقد انطلقت هذه الاخيرة ضد الاقطاع بصفتها الاولى من نوعها في تاريخ البشرية . وباعتبار ان الاقطاع لم يكن في وسعه أن يكون قوة عالمية ملتحمة وقادرة على القمع والتدخل في البلدان المختلفة في حالة نشوب ثورة بورجوازية لاجهاضها (بالرغم من المحاولات التي أنيطت ، مثلا ، بالحروب التحالفية الثلاثة التي قادتها النمسا الاقطاعية ضد فرنسا الثورة البورجوازية) (١) . لقد انتصرت تلك الثورات رغم كل حروب التدخل وكل محاولات احداث حروب أهلية .

أما الوضع في الوطن العربي الحديث فانه يختلف اختلافا بينا . ها هنا أخذت ارهاصات التحول البورجوازي تعلن عن نفسها في وقت كانت قد وصلت فيه المجتمعات الرأسمالية الاوروبية الى مرحلتها القصوى ، المتمثلة بالاستعمار ، أي المرحلة التي تحولت فيها الى قوة عالمية جبارة قادرة على القمع والتدخل في البلدان التي ما زالت في نطاق العلاقات الاقطاعية وما قبل الاقطاعية وعلى جعلها احدى الحلقات **المتممة** لاقتصاده العالمي . ان كون الوطن العربي قد أخذ يطرح « يقظته » الحديثة البورجوازية في وقت تحوله الى احدى تلك الحلقات ، افقده المبادرة على التطور الرأسمالي وجعل منه « سوقا » خصبة لسادة ما وراء البحار .

ومن هنا يستبين لنا لماذا فقدت الطبقة البورجوازية الاقطاعية العربية آفاق التطور التقدمي ، وهذا الامر انطوى على نتيجة هامة بالنسبة الى قضيتي التحول الثقافي — ان لم نقل الثورة الثقافية — والتجديد في البحث التراثي في نطاق تلك الطبقة ، ذلك هو أن هذه الاخيرة لم ترق الى المستوى الذي يتيح لها طرح نظرة جديدة الى التراث العربي والقضايا النظرية المنهجية للبحث التراثي على نحو يمنحها قدرة متماسكة على التصدي للنظرة الاقطاعية الى التراث العربي .

---

١ — انظر : الموسوعة التاريخية الصغيرة ، لايبزغ ١٩٦٦ ، ص ٥٥٤

ثالثا — والآن ، حينما نصل الى هذه النقطة ، نجد أنفسنا مواجهين بالحاح بالشق الآخر الضروري من التساؤلات السابقة : ما هي ملامح الطريق الذي يكمن فيه الحل ؟ ان الاجابة عن ذلك لا تحدد بالنسبة الينا آفاق التقدم الاجتماعي الاقتصادي والسياسي والقومي في الوطن العربي فحسب ، وانما تشير كذلك الى الاطار النظري الذي نطرح عبره أبعاد وآفاق ثورة ثقافية ، كما سيتاح لنا ، على أساس من تمثله واستيعابه ، ان نتقصى أبعاد وآفاق الموضوعة المركزية للنظرية التراثية المقترحة ، الا وهو « المرحلة القومية المعاصرة » من حيث هو المرادف لـ « التشكيلة الاقتصادية الاجتماعية » .

ان انسداد آفاق التقدم في اطار العلاقات البورجوازية الاقطاعية الهجينة هو بطبيعة الحال انسداد لآفاق التقدم في اطار العلاقات الاقطاعية وجميع العلاقات الاخرى ما قبل الاقطاعية الموجودة في الوطن العربي . ومن الخطأ المعرفي والخطر الاجتماعي الاعتقاد بأن الصراع الداخلي بين مظاهر هذه التشكيلات الاقتصادية الاجتماعية سيغلب أحدها (البورجوازي مثلا) على الاخرى .

ان امكانية الصراع والنجاح ضمن تلك الاخيرة ، لم تعد واردة نظرا للظروف التي احاطت والمحيطة بالبورجوازية الاقطاعية الهجينة ، والتي كنا قد أتينا على ذكرها . على الطرف المقابل والنقيض تتبدى أمامنا امكانية وحيدة تفرض نفسها بشكل أو بآخر ضمن تلك الملابسات والاشكالات ، تلك هي نشوء تشكيلة اقتصادية اجتماعية جديدة على انقاض الوضع السابق ، تطرح نفسها بصفتها الاكثر تقدما وقدرة في عصرنا على حل تلك الملابسات والاشكالات ، انها « التشكيلة » الاشتراكية . ونحن ، في سبيل الوصول الى هذه النتيجة ، لم ننطلق في الحقيقة من مبررات اخلاقية وايديولوجية ترتكز الى ادانة مسبقة للطبقة البورجوازية وللمجتمع البورجوازي عموما ، وانما — وهذا رأيناه سابقا — من تحليل تاريخي واجتماعي — اقتصادي لتلك الملابسات والاشكالات .

وربما كان ضروريا ان نؤكد بأنه لو استطاعت الطبقة البورجوازية (الاقطاعية) العربية منذ النصف الثاني من القرن التاسع عشر وحتى الان أن تحقق مطامحها ومهماتها على النحو الذي قامت به البورجوازيات

الاوروبية . لكانت قد ارغمتنا على الانحناء احتراما لها (ونحن نعلم أن هذا لم يكن ولن يكون ممكنا نظرا للاسباب التي اتينا عليها) . ولذلك فان تجاوزها يمثل الحد الاولي الضروري لتحقيق التقدم في الوطن العربي، ذلك التجاوز الذي يمكن تحقيقه **فعلا** عبر التشكيلة التي اشرنا اليها ، وهي الاشتراكية .

هذا أولا . أما ثانيا . فان تحقيق ذلك التجاوز هو في نفس الحين تجاوز لكل أشكال ومظاهر التشكيلات الاقتصادية الاجتماعية الاخرى المتخلفة الموجودة معها (مع تلك الطبقة الهجينة) والتي تحدد معها سوية البنية الاجتماعية الاقتصادية للوطن العربي الراهن .

هكذا يغدو الحل الاشتراكي **الخيار الوحيد والامكانية الوحيدة** لتجاوز تلك البنية بكل عناصرها المكونة لها ، بما فيها أو في مقدمتها العنصر البورجوازي الاقطاعي الهجين .

وهنا يغدو التساؤل مشروعا : ما هي المهمات التي يتوجب على التحويل الاشتراكي ان يحلها في الوطن العربي ؟ ما هو الموقف من المهمات الثورية ــ في حينه ــ والمسقطة من حساب الطبقة البورجوازية الاقطاعية تلك ؟ أما يزال صحيحا أن نطرح ، في اطار التحويل الاشتراكي ، مسائل الثورة الاجتماعية الانتاجية التصنيعية ، والثورة القومية التوحيدية ، والثورة الثقافية الايديولوجية ؟

عند هذا المنعطف من المسائل ينبغي الانتباه حتى الحد الاقصى وبمزيد من التبصر العلمي ، فالامر على غاية التعقيد واللبس . فرؤية مبسطة للامور لا تتورع عن أن تجيب سلبا عن ذلك التساؤل الاخير . فهي تربط بين تلك المسائل وبين الطبقة البورجوازية الهجينة ربطا ضروريا مطلقا ، فانعدام أحد الطرفين هو انعدام للطرف الآخر .

بل نود تحديد المسألة بوضوح اكثر : اننا سوف نرفض تلك المسائل ، منسجمين مع أنفسنا ، ولكن حينما ننطلق من مواقع المنطق الصوري الارسطي . فانعدام الحامل يؤدي الى أنعدام المحمول . وهذا صحيح من حيث الاطار الشكلي ، صحيح من حيث التماسك الداخلي الشكلي ، دون اشتراط وجود تطابق الى درجة او أخرى بين هذا الاخير وبين الواقع العياني الموضوعي .

والجدير بالاهتمام أن تلك الطبقة البورجوازية الاقطاعية الهجينة لم تستطع أن تصل الى أن تفكر ضمن مقتضيات ذلك المنطق الصوري . فقد ظلت حبيسة فكر عشوائي عديم التماسك المنطقي الداخلي ، هذا بغض النظر عن فقدان تطابق ما بين ذلك التماسك وواقعها الموضوعي الخاص .

هكذا يستبين بوضوح أن العودة الى تلك المهمات الثلاث، التي طرحت نفسها بشكل بدائي على الطبقة المومى اليها ، لا تشترط التقيد بالعلاقة

الشكليــة بينها (المهمات) وبين هذه الطبقة . اننا بهذا المعنى قادرون ، بل مدعوون الى نزع القناع عن تلك العلاقة السطحية الضحلة ، التـي لم تكتسب أبدا مضمونا ذا ابعاد وآفاق بعيدة معمقة .

انطلاقا من هذا الاستبصار التاريخي والتراثي الجدلي ، المنطلق ، في الحقيقة ، من منطق صوري معمق جدليا ، أي من منطق جدلي يأخـــذ بعين الاعتبار التماسك الداخلي للقضايا من حيث علاقتــــه الوثيقة بمعطيات الواقع الانساني الموضوعي ، اقول ، انطلاقا من ذلك يغـدو مشروعا ان نرفض ، من موقع نظري منطقي وتاريخي وتراثي واجتماعي، القول بوجود علاقة ضرورية بين الطبقة البورجوازية الاقطاعية العربية الهجينة من جهة والمهمات الثلاث التي ذكرناها فوق من جهة أخرى .

ورفضنا للقول بمثل تلك العلاقة يتيح لنا طرح علاقة جديدة بين تلـك المهمات وبين « حامل » جديد ، يتميز من « الحامل » القديم ، أي مـن الطبقــة تلك ، بكونه قادرا على تجسيد وتحقيق علاقته بهذه المهمــات في نطاق الممارســة العمليــة .
ان ذلك « الحامل » الجديد هو ، في اطار الوطن العربي ، الطبقــات الكادحة . فلئن فشلت الطبقــة البورجوازية الاقطاعية في تحقيق المهمات تلك ، فانه يصبح من واجب تلك الطبقات ان تتصدى لهذه الاخيرة .

وبطبيعة الحال ، لن يكون هذا التصدي لتلك المهمات منطلقا مــن المضمون الذي اكتسبته ضمن الافق التاريخي للطبقة تلك . ان **مضمونا جديدا** يبرز ها هنا بأبعاد وآفاق جديدة . وهذا المضمون تمليه ، على كل حال ، طبيعة « التشكيلة الاقتصادية الاجتماعية » القادرة فعلا علـى استيعاب وازاحة ليس الطبقة البورجوازية الاقطاعية الهجينة فحسب، وانما كذلــك وعلى نحو ضروري ، كل جيوب ومظاهـــر التشكيلات الاقتصاديــة الاجتماعية المرافقة (من اقطاع الى عبودية ومشاعية) .

ان ازاحة واجتثاث جذور هذه الطبقة وكل مظاهر تلك التشكيلات يمر ١ — عبر وضع هذه الاخيرة جميعا في سياقها الاجتماعي والتاريخي ،بحيث يتضح انها تمثل الحلقة القصوى من تاريخ المجتمع الطبقي ، و ٢ — مـن منظور التشكيلة الاكثر تقدما من كل تلك التشكيلات ، والتي **لا تمثـل** بالاصــل جزءا من نسيج هذه الاخيرة ، تلك التي نحددها بالاشتراكية .

ها هنا يجب أن نكون دقيقين في تحديد الحصيلة التي نعمل على الوصول اليها . فحينما نقول بـ « الاشتراكية » بديلا أساسيا جديدا ووحيدا عن مظاهر وجيوب كل تلك التشكيلات الاقتصادية الاجتماعية ، فاننا نرى في نفس الحين انها الوريث الشرعي لكل الملابسات والاشكالات الايجابيــة التقدميــة في تلك التشكيلات ، وخصوصا البورجوازية الاقطاعية منها ، على الرغم ، كما قلنا سابقا ، من بدائيتها وهجانتها .

ما هي هذه الملابسات والاشكالات الايجابية التقدمية في تلك الطبقة ؟

انها المهمات الثلاث التي لم تجد لديها سوى طرح هجين مجانب للثورية في أفقها التاريخي والتراثي النسبي .

ان تلك المهمات لا تقابل بالازورار من الاشتراكيين الثوريين (العلميين) .. بل أكثر من ذلك . انها سوف تشكل **الاطار العام** لكفاحهم . **ولكن بعد** ان يمنحوها مضمونا أشتراكيا . فثورة اجتماعية انتاجية تصنيعية ، وبناء قومي توحيدي ، وثورة ثقافية ايديولوجية ، **أولا وأخيرا انطلاقا** من ذلك المضمون .

لن يستغني اولئك الاشتراكيون ، اذن ، عن ثورة اجتماعية انتاجية تصنيعية ، بل هم يرون فيها الاداة الفعالة للتنمية الاقتصادية الاجتماعية وللتخطيط العلمي ولخلق بنية اجتماعية اقتصادية قادرة على تغطية احتياجات نظام عمل متقدم وبالتالي على مواجهة النمو السكاني المتصاعد على نحو خطير ، وهم يرون فيها كذلك ليس فقط أداة لتحقيق تلك المسائل ، وانما كذلك وبشكل عضوي ، أداة لخلق علاقات اجتماعية انتاجية اشتراكية : ان الطريق **الوحيد** للتنمية الاقتصادية الاجتماعية وللتخطيط العلمي ولخلق تلك البنية السكانية ولمواجهة النمو السكاني، هو طريق الثورة الاجتماعية الاشتراكية .

والوصول الى هذه النتيجة لا ينطلق من حب رومانتيكي للاشتراكية ، وانما من مقتضيات واقع الحال الموضوعية والذاتية .

ولن يستغني الاشتراكيون كذلك عن وحدة قومية عربية . ذلك لانهم يدركون أن نشوء هذه المهمة بشكل دقيق وقابل للتحقيق لاول مرة في العصر الحديث وأن نكوص الطبقة البورجوازية الاقطاعية العربية الهجينة عن تحقيقها ، لا يعني رفضها وادانتها كمهمة « بورجوازية » ، الا اذا انطلق المرء في ذلك من مواقع المنطق الصوري ، هذا الذي لا يسأل عن العلائق الموجودة بين الواقع الموضوعي والقضايا النظرية المنطقية المطروحة . وقد رأينا أن الطبقة تلك لم تستخدم حتى هذا المنطق لصالحها ، لانه يقتضي منها أن تكون حائزة على مستوى رفيع من القدرة على التفكير المنطقي المجرد ، هي بالاصل بعيدة عنه .

ان تأكيد الاشتراكيين على انجاز وحدة عربية شاملة ، يتجاوز بما لا يقاس الطموح البدائي القاصر للطبقة المشار اليها لخلق كيان قومي عربي موحد . فهذا الطموح أحاطت به ١) مجموعة ضخمة من الشطحات والاوهام الضبابية الدينية احيانا والقومية الشوفينية احيانا اخرى ، كما انه ٢) لم يكن قابلا للتحقق في ظروف التواطؤ التاريخي الاستعماري الاقطاعي الذي تحدثنا عنه فيما سبق ، والذي — وهذا يستدعي الانتباه — صير من تلك الطبقة عدوا تقليديا لطموحها نفسه في التوحيد القومي العربي .

ان تجاوز الاشتراكيين لذلك الطموح يكمن في التوحيد الجدلي العميق بين الوحدة القومية العربية والثورة الاشتراكية . وهذا يعتبر في الحقيقة

السمة الاكثر جوهرية للتطور في الوطن العربي المعاصر .

ومن الاهمية بمكان الاشارة الى ان المسألة القومية قد حظيت باهتمام كبير من لينين ، وذلك ليس في نطاق اوروبا الراسمالية التي حققت وحداتها القومية فحسب ، وانما ايضا في نطاق البلدان التي وقعت ضحية لاوروبا هذه ، بلدان ما يسمى على سبيل الخطأ بـ «العالم الثالث» (١) ، ومن ضمنها الوطن العربي . وقد تركز اهتمام لينين ، في نطاق هذا العالم ، على اكتشاف العلاقة الجدلية العميقة بين الثورة الاجتماعية (الاشتراكية) والوحدة القومية .

وبطبيعة الحال ، فان ذلك الاكتشاف لم يكن ممكنا الا بعد ان تحقق له (للينين) اكتشاف القوانين الاساسية للتطور الاجتماعي والاقتصادي والسياسي والقومي في مرحلة نشوء وتعاظم الاستعمار ، اي في مرحلة تحوله الى ظاهرة عالمية .

ونكاد نؤكد بأن لينين قد توصل ، عبر ذلك الطريق ، الى طرح المعالم الاساسية العامة لقانون التلازم الجدلي بين النضال الطبقي الاشتراكي والنضال القومي ، مقدما بذلك وعلى نحو اولي جنيني لشعوب ذلك « العالم الثالث » رؤية علمية دقيقة لواقع حالهم .

فلقد كتب عام ١٩١٤ ، منطلقا من الهند والصين كمثالين من ذلك العالم آنذاك ، أنه « لن يكون في مستطاع البروليتاريين الواعين في الهند والصين أن يسيروا هم أيضا في طريق آخر غير الطريق القومي ، لان بلدانهم لم تتكون بعد في دول قومية » (٢) .

وبعد ذلك بخمس سنوات أشار بمزيد من الوضوح والدقة الى أن « الحركة — القومية — التي تقوم بها غالبية سكان المعمورة والتي كانت تهدف اصلا الى التحرر القومي ، سوف تتحول ، في المعارك القادمة للثورة العالمية ، ضد **الرأسمالية** (التأكيد مني : ط . تيزيني) والامبريالية، وقد تلعب دورا اكثر ثورية مما تصورنا بكثير » (٣) .

ان ملاحظات لينين هذه وأمثالها ثمينة للغاية بالنسبة الى تحديد ما سميناه بـ « المرحلة القومية المعاصرة » بصفتها وجها آخر للمشكلة المجسدة في مصطلح « التشكيلة الاقتصادية الاجتماعية » ، ذلك الوجه الذي نستخدمه هنا ، في نطاق البحث التراثي .

واذا عدنا ثانية الى قضية الثورة الاجتماعية الاشتراكية من حيث هي

---

١ — انظر حول هذا المصطلح وحول بديله كتابنا : حول مشكلات الثورة والثقافة في « العالم الثالث » — الوطن العربي نموذجا ، نفس المعطيات سابقا .

٢ — لينين : البروليتاريا والحرب في المجلد ٣٦ من مؤلفاته الكاملة الصادرة بالفرنسية عن « منشورات اللغات الاجنبية » بموسكو ، ص ٢٩٤ — ٢٩٥ .

٣ من خطاب القاه لينين في المؤتمر الثالث للكونتون ١٩٢١ .

البديـل الثوري للواقع العربي الراهن ، وجدنا ، على ضوء تلـــك الملاحظات . أن هذه الثورة لا تتم في وطن عربي مجزأ قوميا ، اي لا تقوم فيه « دولة قومية واحدة » . وانما فقط في اطار تحقيق الوحدة القوميـة لهذا الوطن . اذ أن انجاز الثورة الاشتراكية هنا ، كما في البلدان الاخرى من « العالم الثالث » . يشترط التصدي للامبريالية وحلفائهـا الطبقيين المحليين . مما يجعل من الوحدة الوطنية والقومية أمرا لا مناص منه .

من طرف آخر . فان الوحدة القومية العربية ارتبطت على نحو عميـق بموجبات ومقتضيات وآفاق الثورة الاشتراكية في الوطن العربي . فلقـد أصبح التأكيد ضروريا بأن الوحدة القومية تلك غدت وحدة **الكادحـين** العرب : ان من سينجز الثورة الاشتراكية . هو المنوط به تحقيق الوحدة العربيــة . بمزيد من الدقة نقول : ان تحقيق الوحدة القومية العربيــة ليس مقترنا اقترانا ميكانيكيا بتحقيق الاشتراكية . اذ يمكن أن يكون ذلك الهدف (الوحدة) جزءا من برنامج مرحلة انتقالية في الوطن العربي ، هي مرحلة التحرر القومي والوطني الديمقراطي . **ولكن** ذلك لا يمكنه ان ينجز الا بقيــادة الطبقات الكادحة وطلائعها السياسية الثورية ، أي بقيادة من سيكون على رأس الثورة الاشتراكية الشاملة .

ولكن من الضروري الانتباه الى أنه انطلاقا من وحدة القيادة السياسية الطبقية لذلك التحول الانتقالي والثورة الاشتراكية نفسها بحيث يمكـن التأكيد على أن هذه الاخيرة **تجمل كلتا الخطوتين بخطوة رئيسية شاملة ،** ويبرز بالتالي مصطلح « الثورة الاشتراكية ومرحلتها الانتقالية في الوطن العربي » ، أقول ، انطلاقا من هذا الواقع الموضوعي والذاتي تندغـم عملية تحقيق الوحدة العربية بهذه الثورة الاشتراكيـــة ومرحلتها الانتقالية ، مشكلة بذلك احدى خطواتها الرئيسية الضرورية (1) . ومن

---

1 — في حمأة الصراع الاجتماعي والقومي منذ « اليقظة العربية » البورجوازية في أواخـر القرن الثامن عشر ، كانت تلك الحقيقة الهامة — تلازم النضال الاجتماعي والنضال القومي — تفرض نفسها على مجموعة من المثقفين والاتجاهات السياسية العربية . ولكنها ظلت محاطة بستر كثيفة من التصورات الغيبية الدينية والقومية الشوفينية والاخلاقيـة المثالية . بيد أنها أخذت تعيش مرحلة نهوض بعد انتصار الثورة الاشتراكية في روسيـا القيصرية ، وبالتالـي بعد أن كف الاستعمار الرأسمالي عن أن يكون المهيمن المطلق في العالــم .

في سياق التمهيد لتلك الثورة وبعد انتصارها أخذت قضية حركة التحرر الوطني فـي « الشرق » تبرز اكثر فأكثر موضوعيا — في نطاقها نفسه — ، وذاتيا — في كتابـات مجموعة من المفكرين الثوريين ، وفي مقدمتهم لينين . وقد أسهم ذلك كله بشكل عميـق في تحريض المفكرين والسياسيين في الوطن العربي على وضع ايديهم على المشكلة . وبالرغم من ان هذا التأثير لم يدرس حتى الان بعمق وشمول ، فانه يبقى ظاهرا للعيان على نحو لا لبس فيه ، مما يؤكد حقيقة خطيرة ، هي انه مع تحول الاستعمار الـى ظاهرة عالمية ، أخذت الثورة الاشتراكية تتحول كذلك الى ظاهرة عالمية : (ان مصير ←

هنا فانه من الخطأ العلمي والخطورة الاجتماعية أن نصطنع خطا فاصلا بين الاشتراكية والوحدة في الوطن العربي . وبمزيد من الوضوح نقول ، ان كل خطوة اشتراكية ينبغي ان تتم في افق وحدوي ، وان كل خطوة وحدوية ينبغي ان تتم في أفق اشتراكي . ولكن الى جانب هذا التلازم **التطبيقي** بين الاشتراكية والوحدة ، فان الاولى منهما تبقى تمثـل النظرية الفلسفية والاقتصادية والاجتماعية الخ .. لعملية التلازم تلك . أي أن الاشتراكية في وجهها **النظري** تحوز على الاولوية تجاه الوحدة . وهذا هو التلازم الجدلي (١) .

الحضارة الغربية بأسرها يتوقف اليوم الى حد كبير على مساهمة جماهير الشرق الكادحة في الحياة السياسية . لينين — المؤلفات الكاملة — المجلد ٤٢ — ص ٣٨٨) .

وقد ظهر تأثير ذلك كله في الحياة السياسية العربية على نحو عميق . ففي الوثيقة الايديولوجية لحزب البعث العربي الاشتراكي ، « بعض المنطلقات النظرية » الصادرة عام ١٩٦٣ ، نقرأ نصا بالغ الاهمية في دلالته بالنسبة لتلازم الاشتراكية والوحدة في الوطن العربي : « ان حركة القومية العربية هي قضية جماهير العمال والفلاحين والبورجوازية الصغيرة والمثقفين الثوريين وبالتالي فقد اصبح طريق القومية العربية هو طريق العرب نحو الاشتراكية » .

١ — لقد مرت فترة طويلة ، بعد حيازة مجموعة من الاقطار العربية على استقلالها السياسي ، ظلت خلالها تلك العلاقة الجدلية بين الوحدة والاشتراكية في الوطن العربي تعاني من النزعة التجزيئية : اما تضخيم الثورة الاجتماعية الاشتراكية على حساب الوحدة القومية ، واما تضخيم هذه الاخيرة على حساب الاولى .

وقد تمثلت تلك النزعة بآراء طرحتها فئات واحزاب وشخصيات عديدة . ولا شك ان وراء ذلك كمن ويكمن سبب اساسي ، هو ، في آن واحد ، عدم نضج الوعي الاشتراكي الطبقي (العلمي) وضحالة الوعي الوحدوي القومي بحيث لم يتح لها آنذاك اكتشاف العلاقة الداخلية التي تجمع بينهما في الوطن العربي .

حتى ان هنالك من يعتقد بفساد فكرة التلازم الجدلي بين الاشتراكية والوحدة العربية ، وذلك انطلاقا من فهم أحادي الجانب لقوانين الجدلية المادية . هذا الامر يتم حينما يرى ان الحديث عن علاقة جدلية بين طرفين ، يعني العلاقة بين نقيضين متصارعين ، مطاحا بذلك وعلى هذا النحو بقانون الترابط الجدلي بين ظواهر الوجود عموما .

من طرف آخر يوجد بعض المثقفين العرب الذين يرون ان وحدة عربية يمكن ويجب ان تتحقق ضمن أية صيغة ، فهي تقدمية مهما كانت تلك الصيغة . ودون استقصاء الظروف التاريخية الخاصة بالوطن العربي ، ظروف فشل الثورة البورجوازية العربية ونشوء الامبريالية كنظام عالمي وانسحاب البساط الوحدوي من تحت الطبقة البورجوازية العربية ، دون القيام بذلك الاستقصاء ، يقارن البعض (مثلا الياس مرقص — نظرية الحزب عند لينين والموقف العربي الراهن ، بيروت ١٩٧٠ ص ٣٨٢ — ٣٨٣) الوطن العربي بالمانيا عام ١٨٧٠ ، مرحلة الوحدة الالمانية التي تمت على يدي بسمارك ، ممثل البورجوازية الاقطاعية . الخطأ الرئيسي في تلك المقارنة التلفيقية يكمن في ان البورجوازية الاقطاعية العربية لا تستطيع اصلا تحقيق وحدة عربية بالحد الفعلي الادنى .

وأخيرا لا يسع الاشتراكيين الا أن يلحوا على ضرورة الثورة الثقافيـــه والايديولوجية من حيث هي الاطار النظري العام الـــذي ينظر للطبقات الاجتماعية الكادحة مبرر وجودها ويكتشف مشروعية قيادتها التاريخيـة التقدمية لثورتها الاشتراكية الوحدوية .

لم تعد المهمة الثقافية والايديولوجية كما كانت مطروحة سابقا امام الطبقة البورجوازية الاقطاعية الهجينة : مجابهة الايديولوجية الاقطاعية بركيزتيها الرئيسيتين ، الغيبية الجبرية والتبريرية ، من خلال ايديولوجية بورجوازية متقدمة تجعل من الليبرالية والعلمانية والعقلية الملحدة كثيرا أو قليـــلا ركائز فكرية ايديولوجية لها ، لم تعد المهمة الثقافية ، كذلك ، أمـــام الطبقـــات الكادحة بثورتها الاشتراكية التوحيدية ، وانما اكتسبت مضمونا جديدا ، هو الايديولوجية الاشتراكية العلمية ــ بأساسها الفلسفـــي المادي الجدلي التاريخي ــ . وبطبيعة الحال ، هذه الايديولوجية تشكـل قاعدة نظرية **ضرورية** لتلك الثورة في الوطن العربي .

هكذا وعلى هذا النسق الذي طرحناه ، تستبين لنا أبعاد وآفاق الحل الثوري ، البديل الثوري ، للواقع العربي الذي وجد مع التحـــرك البورجوازي الاقطاعي الهجين انطلاقا من القرن الثامن عشر .
ان هذا الامر ذو أهمية مبدئية قصوى بالنسبة الى النظرية التراثيـــة العاملين على طرحها في هذا الجزء من « المشروع » .

والاهمية هذه تكمن في الواقع التالي ، وهو اننا حينما تقصينا أبعـــاد وآفاق ما سميناه بـــ « البديل الثوري » للواقع البورجوازي الاقطاعـــي الهجين ، كنا قد انطلقنا من الاحتياجات الداخلية العميقة لهذا الواقع في مرحلة تأزمه وطموحه نحو الانعتاق ، وعبر اكتشاف سياقيه ، التاريخي والتراثي . ووصولنا الى وضوح مبدئي حول ذلك « البديل الثوري » عبر دراسة نشوئه وتبلوره ، هو ، من وجه آخر ، ضبط علمـــي ضروري للمصطلح التراثي المركزي « المرحلة القومية المعاصرة » .

ان ايصال ذلك الواقع الخصب في تأزمه حتى حدوده القصوى ، أي حتى اكتشاف وتحقيق « البديل الثوري » له ، هي المسألة الهامة التي ســوف **نمر عبرها ومن خلالها** الى « التراث العربي » النظري والحضاري العام .
بصيغة اخرى ذات افق سياسي عيني مباشر ، سوف نجد أنفسنا ، في أثناء تقصينا لذاك التراث وقضاياه النظرية المنهجية ، مدعوين الـــى ان **نخضع** مجموع احتياجاتنا منه ، النظرية الفلسفية والاقتصادية والاجتماعية والاخلاقية ، لاحتياجات وأهداف تلك العملية ، عملية الكفاح من أجل مجتمع عربـــي موحد اشتراكيـــا .

٢

الشرط الذاتي لـ « الثورة التراثيــة » : الثورة الثقافية

ان صياغتنا لمهمات الثورة الاشتراكية التوحيدية بصفتها البديل الثوري لواقع الحال العربي المعاصر ، أي لـ « المرحلة القومية المعاصرة » في الوطن العربي ، تشكل ، كما كنا ذكرنا سابقا ، الاطار الموضوعي العام النظرية التراثية المقترحة هنا . اما الثورة الثقافية بأبعادها وآفاقها البعيدة والقريبـــة ، فانها تقدم الاطار الذاتي الخاص لتلك النظرية .

من هنا كانت الاهمية المبدئية لطرح هذا الاطار الذاتي الخاص ــ بعد القيام بتقصي ذلك الاطار الموضوعي العام ــ في سياق التعرض لما يمكن أن نسميه هنا بـ « متن » القضية ، التي هي النظرية التراثية المشار اليها . وينبغي أن نفصح في البدء عن اننا نستخدم هنا مفهـــوم « الثقافة » بمعناها الشائع ، أي بمعنى النشاط الذهني الذاتي الذي ينجزه الناس في الحياة العامة . هذا يشير الى اننا بعيدون هنا عن أن نطرحها بمعنى النشاط الانساني الشامل ، الذهني الذاتي والمادي الموضوعي .

ان انطلاقنا من المفهوم الضيق الخاص لـ « الثقافة » يلزمنا بالقيام بتحليل ، ولو بايجاز مكثف ، للمظاهر الثقافية العامة التي كونت البنيـــة الاساسية للحياة الثقافية في المجتمع العربي .

هنالك من يرى أن المجتمع الطبقي قد تكون في المنطقة العربية منذ عدة آلاف من السنين . أي ان تقسيم العمل الى شكل عضلي وآخر ذهني قد اجتاز ، هو ايضا ، هذه المرحلة الطويلة من الزمن . ولاننا ، في هذه الفترة من البحث العلمي ، لا نستطيع ان نتحدث كثيرا عن تلك البدايات ، نرى أن نشير الى بعض المسائل الرئيسية التي تحدد موقع وابعاد الثقافة في العصر العربي الوسيط (سوف نتعرض لذلك مفصلا في أجزاء لاحقة من مشروعنا هذا) ، غاضين النظر عنها هنا في المرحلة « الجاهلية » بمصادرها ووثائقها الضئيلة وبتأثيرها اللاحق الضحل (على كل حال سنأتي على هذه المسألة في الجزء الثاني من هذا المشروع) .

لقد نشأت وتبلورت في ذلك العصر ثلاثة مناحي ثقافية ، تحددت من خلال مظاهر التشكيلات الاقتصادية الاجتماعية الثلاث التي وجدت معا آنذاك ضمن علاقة متميزة ، وهي الرقيقية والاقطاعية والراسمالية التجارية المبكـــرة .

اما الاقطاع فقد اخذ ، شيئا فشيئا وعلى نحو متصاعد ، يطرح شخصيته الايديولوجية . وهذا تم موضوعيا من خلال علاقة تناقضية تضادية بينه وبين الرأسمالية التجارية المبكرة ، التي اخذت كذلك في طرح شخصيتها في اطار هذه العلاقة .

بين ذينك الاتجاهين والى جانبهما ، انطلق الاتجاه الثالث ، الرقيقي ، مشكلا ظاهرة مرافقة لم يكن لها ان تحدد الآفاق الاساسية للتحرك الاجتماعي الاقتصادي والسياسي العام . ولكنه ، حتى من حيث هو ظاهرة مرافقة ، ظل يمارس تأثيرا في عملية التحرك الاجتماعي — الاقتصادي والثقافي . ولا شك ان أحد الاسباب الرئيسية في ذلك هو أنه لم تتكون علاقة حدية بين السيد الحر والرقيق المستعبد ، بل كان بينهما لقاء واضح المعالم . فلقد كانت أمام العبد امكانات متعددة لكي يتحول الى حر .

ان هذا الواقع حد بشكل ملحوظ من الهوة الفاصلة بين العمل **اليدوي** والعمل **الفكري** الثقافي ، وخلق بالتالي آفاقا جديدة معمقة لتطور ثقافي ذي شخصية طريفة ومعقدة وعميقة ، في آن واحد . فالعمل الجسدي ارتبط بأشكال ووسائل مختلفة بالعمل الفكري الثقافي .

هكذا ينبغي علينا أن نسحب خطا فاصلا الى حد ملحوظ بين العبد اليوناني ، مثلا ، والعبد — الرقيق — العربي . فهذا الاخير لم يشكل أداة انتاج مادي مباشر فحسب ، وانما قام أيضا ١ — بدور ثقافي حضاري محدد ، كما ساهم ٢ — من خلال هذا الدور ، في ملامسة واثارة قضية ديموقراطية الثقافة والتثقيف ، وظهر ذلك في مجموعة من الطروح النظرية ، مثل « المدينة الفاضلة » لدى الفارابي و « نظرية المعرفة » لدى ابن سينا و « العقل الفعال » لدى ابن رشد الخ ...

ولكن ما يجب التركيز عليه والانتباه اليه هو أن هذا الاتجاه « العبيدي » لم يستطع ان ينشىء شخصية ثقافية خاصة مستقلا بها عن اوجه الثقافة المطروحة آنذاك ، وانما ظل يتحرك في ظلال الوجهين الثقافيين الرئيسيين، الاقطاعي والرأسمالي التجاري المبكر .

ان الاقطاع استطاع ، على العكس من ذلك الوجه الثاني ، ان يخلق مثل تلك الشخصية الخاصة المتميزة ، بل اكثر من ذلك ، فتعاظم قوته (الاقطاع) بشكل عنيف الى حد تحول فيه أخيرا — بدءا من أواخر القرن العاشر — الى الاتجاه الحاسم في هيمنته الاجتماعية والاقتصادية والسياسية ، أدى الى فرض شخصيته الايديولوجية في المجتمع .

لقد تميزت واستقلت الشخصية الثقافية والايديولوجية للاقطاع عبر صراع معقد وطويل المدى بينه وبين الاتجاه الرأسمالي التجاري المبكر ، على النحو الذي سبق أن تعرضنا له في القسم الاول من هذا الكتاب . والحقيقة ، ان ذلك الصراع لم يكن متكافئا بين طرفيه . هذا الامر كان له

انعكاسات خطيرة في المراحل اللاحقة من الحياة الثقافية في الوطن العربي.
فلقد كوفح الفكر الذي ظللته آفاق التطور الراسمالي التجاري المبكر، على نحو لا هوادة فيه، من قبل ائمة الفكر الاقطاعي. ولئن استطاع ذلك الفكر ان يثبت قليلا او كثيرا امام ذلك الكفاح في مرحلة الوجود الاجتماعي الاقتصادي للاتجاه الراسمالي ذاك، فانه دحر وأرغم على الانحسار في مراحل تراجع هذا الاخير واخلائه الساحة لعلاقات اقطاعية منزلية بدائية.

وفي هذا الوقت كانت بعض ارهاصات التقدم البورجوازي في أوروبا قد أخذت تطرح نفسها بشكل أو بآخر (في القرن الثالث عشر)، فرأت في الثقافة العربية تلك، الممثلة للاتجاه الراسمالي التجاري المبكر، مصدرا خصبا من مصادر المجابهة ضد العلاقات الاقطاعية وحزامها الكنسي هناك، تلك التي وجد ممثلوها المثقفون بدورهم في الثقافة العربية، الممثلة للاتجاه الاقطاعي، أحد مصادر تلك المجابهة ضد الوليد الجديد البورجوازي «الشيطاني»، الذي يخضع كل شيء للبحث النقدي العقلي.

هذا هو اذن النتاج الرئيسي للثقافة العربية الوسيطة: ثقافتان بمنحيين وضح تميزهما واختلافهما اكثر فأكثر، واكتسب صراعهما اشكالا معقدة مثيرة ومتداخلة في أحيان عديدة.

الواحدة من هاتين الثقافتين، وهي الاقطاعية، استطاعت عبر مرحلة تاريخية طويلة (حتى القرن العشرين) أن تستكمل أبعادها وآفاقها القصوى. اما الثانية، وهي الممثلة للراسمالية التجارية المبكرة، فانها نشأت الى حد كبير دون قاعدة اجتماعية واقتصادية وسياسية قوية ومتماسكة. فقاعدتها الاجتماعية الاقتصادية والسياسية تكونت بالخط الاول من حركة تجارية متطورة خلقت دورة اقتصادية محدودة الآفاق. ذلك لان هذه الدورة لم تقم على قاعدة صناعية انتاجية ضخمة.

بتعبير آخر، ان الاطار الحضاري الاجتماعي — الاقتصادي لهذه الثقافة الاخيرة كانت حركة تجارية متطورة منفتحة على العالم مورس فيها دور **الوسيط** التجاري اكثر مما مورس دور **المنتج** الصناعي برأسمال قسم اساسي منه ثابت ويحقق تطور وسائل الانتاج بشكل متصاعد.

هذا الواقع الثقافي اكتسب في المراحل اللاحقة صيغة اكثر وضوحا وتحديدا. فمنذ انحسار الاتجاه الراسمالي التجاري المبكر اصبحت الساحة فارغة للثقافة الاقطاعية. ها هنا وخلال مراحل طويلة — منذ اواخر القرن العاشر حتى أوائل القرن العشرين — ترعرعت على نحو عميق وواسع اكثر الافكار رجعية ومحافظة وتخلفا.

لقد تحول العلم في تلك المراحل الى «علم» ليس له علاقة بالعلوم الطبيعية والاجتماعية، وانما جل ما يعنيه هو قنونة تلك الطقوس الدينية البسيطة (مثل كيفية الاستنجاء، وكيفية التيمم، وحق اللسان

بالسكوت وحقه بالنطق ، وآفات النكاح وفوائده الخ .. — انظر حول ذلك مثلا كتاب احياء علوم اندين للغزالي — مات ٥٠٥ هـ) ، وكل ما سوى ذلك ليس الا وسوسة ابليسية (انظر في ذلك مثلا كتاب تلبيس ابليس لعبد الرحمن بن الجوزي — مات ٥٩٦ هـ) .

ولقد استطاعت الثقافة المنطلقة من الاتجاه الاخر أن تحتفظ ، بالرغم من ذلك . بمواقع أساسية في البنية الثقافية العربية (لنتذكر مثلا البناء الشامخ الذي أقامه ابن رشد وابن عربي وابن خلدون والمقريزي) في مراحل لاحقة امتدت حتى القرن الخامس عشر . وقد تعرضنا فيما سبق لهذه الظاهرة ، ظاهرة استمرار الثقافة ذات الاصول الراسمالية التجارية المبكرة في مرحلة كانت فيها هذه الاخيرة قد انحسرت في خطوطها العامة قبل ذلك بقرون .

ذلك الوضع الثقافي استمر في المراحل اللاحقة ، ومن حيث الإساس العام ، في اطار أحادي الجانب ، اي في اطار الثقافة الاقطاعية . وقد كانت الدولة العثمانية تتويجا لها . هذا بغض النظر طبعا عن بعض الظواهر الثقافية المناوئة التي ظلت دون القدرة على التصدي لتلك الثقافة .

وانطلاقا من القرن التاسع عشر نلحظ ظاهرة جديدة تأخذ في طرح شخصيتها على مسرح الوطن العربي . هذه الظاهرة هي « اليقظة العربية » البورجوازية الاقطاعية الهجينة ، كما أظهرنا ذلك في مكان سابق من هذا الكتاب .



أما الامر الذي نرغب في طرحه هنا ، فهو الوجه الثقافي من تلك المسألة .
لقد كان للابعاد والآفاق الهجينة للطبقة البورجوازية الاقطاعية العربية ، التي اخذت في التبلور في اواخر القرن التاسع عشر واوائل القرن العشرين، تأثيراتها المدمرة على الواقع العربي للمدى القصير والمدى البعيد .
فالتواطؤ التاريخي الذي عقد بين القوة العالمية العظمى آنذاك، الاستعمار، وبين الاقطاع الداخلي ، لم يقف عائقا.رهيبا أمام تحقيق مهمات التحويل الاجتماعي الانتاجي الاقتصادي والتوحيدي القومي على أيدي تلك الطبقة فحسب ، بل أجهض كذلك آفاق تحرك ثقافي ، يأخذ على عاتقه مهمة اسقاط الايديولوجية الاقطاعية واقامة ايديولوجية بورجوازية متقدمة .
وقد تكونت البنية الاجتماعية الطبقية للمجتمع العربي الحديث من مجموعة من الطبقات والفصائل الاجتماعية ، هي الاقطاع والبورجوازية والفلاحون المعدمون وعمال المدن في الورشات البدائية . الى جانب ذلك كانت هنالك أحيانا بقايا ، وأحيانا أخرى ، اكثر من بقايا من التشكيلات الاقتصادية الاجتماعية السابقة على الاقطاع ، من البدائية المشاعية الى العبودية .

فلقد احتفظ الاقطاع بايديولوجيته في أكثر اشكالها انحطاطا وتخلفا ، هذه الاشكال التي تكونت في اعقاب انحسار الاتجاه الراسمالي التجاري المبكر في أواخر القرن العاشر . اما مرتكزات هذه الايديولوجية باشكالها تلك ، فهي التأكيد على « المعجزة » و « عبودية الانسان » و « قدسية وأبدية » النظام الاجتماعي القائم . وبالمقابل ، فان مفاهيم « السببية الطبيعية والاجتماعية » و « حرية الانسان » و « نسبية » النظام الاجتماعي القائم ، كوفحت من قبل القيمين الايديولوجيين للاقطاع بلا هواده وبكل اشكال القمع والتصفية .

والجدير بالذكر أن الايديولوجية الاقطاعية هذه قد بدأت تمارس دورا ثقافيا اساسيا وحاسما في المجتمع العربي منذ القرن الحادي عشر حتى القرن التاسع عشر ، فخلقت لنفسها طوال هذه الفترة جذورا عميقة في الحياة الثقافية للوطن العربي .

ها هنا ، في مرحلة الهيمنة الشاملة للايديولوجية الاقطاعية ، وخصوصا في حلقتها النهائية ، العثمانية ، مورس اضطهاد شامل ضد الفكر التقدمي كثيرا أو قليلا . فلقد حاول العثمانيون تكوين ذهنية (ايديولوجية) واحدة ومتجانسة في نطاق الامبراطورية كلها .

وقد قامت تلك الذهنية على مبدئين : ١) ان للثقافة مصدرا لا يتحدر من المجتمع الانساني ، بل من مصدر آخر ذي طبيعة اخرى ، غيبية ، وغير خاضعة لضوابط أنسانية اجتماعية . والسلطان ، ومن ورائه سلطة غيبية لا حدود لها ، يمثل قمة الثقافة . وهو كذلك يمنحها ، أن شاء ، للرعية ، من خلال المؤسسات الاجتماعية — الدينية الهرمية ، ٢) أما المبدأ الثاني فهو تكريس وتوطيد الاقطاع وشل اية محاولة تبديها الطبقات الكادحة للانعتاق من عبوديتها .

وعلى ذلك ، فالثورة والثقافة العلمية العقلانية ليست ، حسب ذلك ، الا محرمات وموبقات . وقد كان على الجماهير العربية أن تخضع ، ضمن هذه العلاقات الاقطاعية ، لعملية غسل دماغ شاملة وباساليب بدائية تقوم على القهر والتعسف والابادة والتشهير .

ومع القرن التاسع عشر نشهد نشوء ارهاصات بسيطة لتطور بورجوازي في الوطن العربي . وقد ذكرنا فيما سبق ان هذه الارهاصات وجدت نفسها ، مع مطالع القرن العشرين ، محاطة بكماشة مدمرة ، طرفاها الاستعمار الغربي الراسمالي وذلك الاقطاع ، الذي لم يسقط منه هذا الاستعمار الا اطاره المركزي وشكله السياسي الى حدود معينة ، محتفظا منه بالعلاقات الاجتماعية الاقتصادية المتخلفة المتبلدة والمجزأة في مجموعة من الاقطار .

ولقد تطورت الاقطار العربية منذ انهيار المجتمع العربي الوسيط على نحو متفاوت وغير متواز اجتماعيا واقتصاديا وسياسيا وثقافيا وعلى نحو

جعل منها كيانات مجزأة قوميا . بيد انه مع استتبـــاب اركان الاقطاع العثماني في الوطن العربي ، عمل هذا الاخير على ربط الاقطار العربيـــة بحزام واحد يقف على سدته السلطان الاعظم .

ولا شك أن الاقطاع ذاك استطاع أن يوجد ، في الخط العام ، تجانسا ايديولوجيا على نطاق المجتمع كله ، بالرغم من وجود عناصر ايديولوجية فلاحية ثورية نسبيا ، كما استطاع ، كأساس لذلك ، أن يخلق تجانسا اجتماعيا اقطاعيا ، بالرغم من بقاء اتجاه التطور غير المتوازي والمتفاوت في الاقطار العربية . وحيث بدأت هذه الاقطار تنشق عن الدولة العثمانية ، اخذ اتجاه التطور هذا يطرح نفسه بقوة في هذه الاخيرة ، بالرغم مـــن أن الاستعمار الغربي الرأسمالي عمل على الابقاء على العلاقات الاقطاعية في كـــل من هذه الاقطار على حدة ، بعد أن سحق الدولة العثمانية فـــي وحدتهـــا السياسيـــة .

هذا عنى في حينه أن « الوحدة » الايديولوجية النسبية التي وجدت في المجتمع الاقطاعي ، أخذت في التمزق والتبعثر والتشيع على نحو مثير من خلال اتجاه ذلك التطور ودخول تأثيرات ايديولوجية غربية تقدمية وأخرى استعمارية . ولذلك فان « وحدة الايديولوجية العربية » الاقطاعية أخذت تواجه اشكالا جديدة من الايديولوجيا يتوجب عليها أن تعيش معها على نحو من الانحـــاء .

ان انحسار الدولة العثمانية الاقطاعية سياسيا ، ونشوء الارهاصات البورجوازيـــة البسيطة خلقا توزعا ثقافيا جديدا متناسبا مع التـــوزع الاجتماعي الطبقي الجديـــد .

لقد ظل الاقطاع يمارس وجوده في الاقطار العربية المنسلخة عن الدولة العثمانية الاقطاعية المركزية . والى جانبه أخذت تلـــك الارهاصات البورجوازية تحقق بعض الشيء من ملامحها المستجدة . ولكن تواطـــؤ الاقطاع مع الاستعمار الوافد فرز الطبقة البورجوازية الـــى شريحتين أساسيتين ، الواحدة منهما ارتبطت بالاستعمار والاقطاع ، وقد تكونت في الحقيقـــة من الاقطاعيين الذين تحولوا الى بورجوازيين تجاريين وسطاء ارتبطت مصالحهم الاقتصادية بمصالح الاستعمار . هؤلاء كانوا مـــن الاثرياء الاقطاعيين الذين وظفوا أموالهم او بعضا منها في مجموعـــة من المشاريع الصناعية التحويلية ذات المردود السريع والنفس القصير .

أما الشريحة الثانية فهي تلك التي تكونت من الجماهـــير الواسعة للبورجوازية الوسطى ، والصغيرة . البورجوازية الوسطى تسنمت وظائف الدولة الكبيرة والمهمات السياسية في الدولة ، بينما تكونـــت البورجوازية الصغيرة من الحرفيين وصغار الكسبة . وهؤلاء كانـــوا ، وما يزالون ، يشكلون الاكثرية الساحقة من الطبقة البورجوازية عموما . وهم ، فـــي وضعهم الاقتصادي ، لا يستطيعون الخروج عن نطاق القبضـــة البورجوازية الوسطى والكبيرة .

وقد أدى تعاظم ثراء البورجوازية الكبيرة والوسطى ، وكذلك المنافسة البدائيـة بين أفراد البورجوازية الصغيرة الى سقوط الكثيرين من هؤلاء الافراد الى مصاف العمال المأجورين البؤساء .

ان هـذا التركيب الاجتماعي الطبقي العام كان لـه أثر عميـق فـي صياغة البنية الايديولوجية في الوطن العربي الحديث : قوى انتاج متخلفـة مجسدة بكـل أو بمعظم التشكيلات الاقتصادية ــ الاجتماعية ومسدودة أمامها آفاق ثورة صناعية آلية ، وعلاقات انتاج اجتماعية قاصرة متبلدة، لا تستوعب حدا ادنى من التقدم في اطار قوى الانتاج تلك .

والحقيقة ان البنية الايديولوجية المشار اليها ، قد تكونت من التأثيرات والنزعات الايديولوجية التالية :

أولا ، التأثير الايديولوجي الغربي العقلي الليبرالي ، والايماني العرقي الاستعماري (وقد عمل مثقفو البورجوازية الكبيرة والوسطى على ادخاله الى الوطن العربي ، وخصوصا بشقه الثاني ، تحت قبضة الاستعمـار الثقافـي) .

ثانيا ، النزعة التجريبية ، التي حمل لواءها مثقفون من البورجوازية الوسطى والصغيرة ؛

ثالثا ، النزعة التأملية التي انتشرت على نطاق واسع في نطاق الجماهير الكادحـة ومثقفيها ؛

أما الاتجاه الرابع والاخير ، وهو الاقطاعي ، فقد كان استمـرارا للايديولوجية الاقطاعية التي سادت طوال قرون طويلة من تاريخ الوطن العربـي .

★ ★ ★

اننا هنـا لا نرغب في التفصيل في تلـك التأثيرات والاتجـاهات ، بقدر ما نود ان نثير المسألة في حدودها الضرورية الاولية .

لقد تحدثنا في « القسم الاول » من هذه « المقدمة » عن نزعـات ايديولوجية سلبية دخلت الوطن العربي منذ القرن التاسع عشر وأثارت قضية « التراث العربي » ، مؤثرة في بعض اتجاهاته الثقافية ، مثـل « المركزية الاوروبية » ومثل بعض الافكار والآراء التـي رافقـت انتشار « نزعة المعاصرة » في اتجاهها التراثي العدمي ونزعـة « التحييدية » بأوجهها الثلاثة . وهنالك كذلك **التأثيرات الايجابية** التي مارستها نظريات فلسفية معينة على تكوين الثقافة العربية الحديثة ، مثل تلك التي يمثلهـا فرنسيس بيكون ورينه ديكـارت .

فالنزعات الايديولوجية الاولى تكونت في الوطن العربي تحت تأثـير الاستعمار الثقافي تارة وتأثير ردود الفعل المتعددة على الاتجاه السلفـي

الرجعي في الوطن العربي نفسه تارة أخرى ، ذلك الاتجاه الذي عمل على تصوير التراث ، في جانبه الرجعي ، على أنه فوق النقد التاريخي والتراثي وعلى أن مهمة الباحث تكمن في العودة اليه (أي الماضي بعيدا عن سياقه التراثـــي) كما هو وبدون تحفظ . أما التأثيرات الايجابية التي مارستها تلــك النظريات الفلسفية ، فقد غطت المطامح المتواضعة والغامضـــة للبورجوازية العربية الوسطى المستنيرة . وبالطبع لم يكن لتلك التأثيرات أن تهز بنيان الطبقة هذه ، جاعلة منه كسبا عميقا لصالح التقدم ، بل قمعت (أي التأثيرات) وتحولت الى أمور هامشية في الحياة الثقافيـــة العربية الحديثة (ونستطيع أن نرى في كتاب « في الشعر الجاهلي » لطه حسين الذي يطرح فيه هذا الشعر من منهج ديكارتي ، وفي كتيب فرنسيس باكون لعباس محمود العقاد الذي يمجد فيه هذا المفكر ، مثالا علـــى ذلك) . والجدير بالذكر والانتباه أن هذه التأثيرات وتلك الظاهرات الايديولوجيـــة قد غطت قطاعا أساسيا من البنية الثقافية للشريحة البورجوازيـــة الكبيرة المتداخلـــة بالاقطاع والشريحة البورجوازية الوسطى .

فالفلسفات الاستعمارية ، وبشكل أدق ، تلك التي تكونت في ظـــروف نشوء وتطور الاستعمار القديم والحديث ، أدخلها هذا الاخير الى الوطن العربي ، كما دخلت من خلال المثقفين البورجوازيين الذين رحلوا الى أوروبا الراسمالية طلبـــا للدراسة او الاطلاع أو لغاية أخرى .

وفي الحين الذي مثلت فيه تلك الفلسفات (وفي طليعتهـــــا الذرائعية والوجودية والوضعية الحديثة) اشكالا متميزة من التطور العاصف الذي حدث في اطار المجتمع الرأسمالي الحديث ، فانها دخلت الوطن العربـــي مكتسبة صفة المشروعية الاجتماعية والايديولوجيـــة .

فالذرائعية ، في تأكيدها على نفي الحقيقة الموضوعية بالحاقها مفهـــوم الحقيقة بـــ « النفع الخاص » الفردي او الطبقي ، عبرت عن واقع الطبقة البورجوازية العربية في شرائحها الثلاث العليا والوسطـــى والصغيرة . والاشكال الذي يمكن أن ينشأ خلال ذلك هو : كيف تستطيع فلسفة تمثل حصيلة تطور عاصف في اطار علاقات راسمالية نامية جدا ، أن تلبي الحاجة الثقافية لمثقفي طبقة بورجوازية اقطاعية هجينة متخلفة لم تحقق تراكمـــا أوليا في الحقول الاقتصادية والاجتماعية والعلمية ؟

ان هذا الاشكال نستطيع تجاوزه ، حين ننتبه الى ان بين البورجوازية تلك ومثيلتها الاوروبية الاستعمارية تماثلا معينا ، وذلك بالرغم من وجود اختلاف عميق وشامل في المستوى الحضاري بينهما ، هذا التماثل يكمن في انسداد الآفاق المستقبليـــة امامهما .

والامر هذا نستطيع تمثله على نحو اكثر عمقا ووضوحا ، اذا اخذنا بعين الاعتبار الحلول الوهمية التي قدمتها الفلسفة الوجودية لمثقفي الشريحـــة العليا والوسطى من الطبقة البورجوازية العربية : فانسداد الآفـــاق المستقبلية أمام البورجوازية الفرنسية الاستعمارية ، الذي تمنحه الفلسفة

الوجودية صيغة فلسفية دقيقة ومشروعة ، يسحب على واقع البورجوازية العربية . فيظهر انسدادا لآفاقها المستقبلية هي نفسها .

ها هنا نلاحظ وضعا خاصا ، هو القصور الذاتي لمثقفي البورجوازية العربية العليا والوسطى في استيعاب تلك الموضوعة ، موضوعة « انسداد الآفاق المستقبلية » . وعلى هذا الاساس تستوعب الفلسفة الوجودية من قبل هؤلاء بطريقة مبسطة سطحية ، هي في الحقيقة الصورة الفكرية المتخلفة للواقع البورجوازي الموضوعي المتخلف .

وعلينا هنا أن نشير الى ان ذلك الفكر الفلسفي الذي دخل الوطن العربي في ظروف الغزو الثقافي الاستعماري ، اريد له في الحقيقة أن يضفي على الوضع الاجتماعي الهجين في ذلك الوطن طابع المشروعية التاريخية أولا ، وطابع الوضع الفطري الابدي ثانيا .

ومن هنا كان جماع هذه العملية قد تحدد في ان تلك الفلسفات البورجوازية مارست في البلدان الراسمالية الاستعمارية وفي الوطن العربي ، على حد سواء ، وظيفة التكريس لواقع اجتماعي واقتصادي واخلاقي (وقومي في الوطن العربي) مسدود الآفاق ومستنفد الامكانات .

وفي الحين الذي وجدت فيه تلك الفلسفات ارضا خصبة في واقع الطبقة البورجوازية العربية بشريحتيها ، العليا والوسطى ، فان التأثيرات الايجابية الخارجية ، التي دخلت الوطن العربي من اوروبا في عهد الصعود البورجوازي التقدمي ، قد لقيت ارضا خصبة ، بالدرجة الاولى ، في واقع الشريحة الوسطى من البورجوازية تلك . وهذا أمر له أهمية بالغة . اذ أنه يشير الى أن هذه الشريحة قد اكتسبت شيئا فشيئا وبحدود معينة شخصية المناهض للتخلف الداخلي وللتدخل الاستعماري الاقتصادي والثقافي ، على حد سواء .

وقد قامت تلك الشريحة بذلك الدور ١) تحت ضغط مصالحها المبعثرة والمسحوقة من قبل الاستعمار والبورجوازية الاقطاعية العليا ، و ٢) تحت ضغط الجماهير الكادحة مخيبة الآمال ، ورغبة في عقد صلات تضامن معها ضد ذينك الحليفين وضد الاقطاع الداخلي الذي احتفظ بوجوده المستقل .

★ ★

ها هنا نلتقي مع الشريحة الوسطى في تعاملها مع نزعة فكرية أخرى ، هي « التجريبية » . والحقيقة ، ان هذه النزعة نشأت في احضانها ضمن مواصفات تصورها وتخلفها التاريخيين .

وقد كان نشوء تلك الاخيرة تعبيرا عن مطامح تلك الشريحة بمثقفيها في اكتشاف مجاهل ذلك الواقع « المأساوي » ، الذي يثقل كاهلها بأعبائه وهمومه أولا ، وفي نفس الوقت تعبيرا عن موقفها المعادي للبورجوازية الاقطاعية الكبيرة وحليفيها ، الاقطاع والاستعمار ، من حيث هما يمثلان

قوة جبارة تعيق طريق التقدم في الوطن العربي (اي طريق التقدم أمـــام الشريحة الوسطى نفسها) ، ثانيا .

ان هذين البعدين الاساسيين للنزعة التجريبية قد اسهمـا في ايضاح معالم اليأس والبؤس الاجتماعيين والفكريين ليس للشريحة الوسطـى فحسب ، وانما كذلك لمجمل شرائح الطبقة البورجوازية العربية .

وعلينا هنا أن نشير الى أن البعد الثاني من تلك النزعة ، بعد العداء للبورجوازية الكبيرة والاقطاع والاستعمار ، تضمن احتجاجا عميقا علـى الصلات الفكريـة النظرية المشبوهة بين البورجوازية الكبيرة وذينـك الطرفين . الا أن هذا الاحتجاج ظل في اطار الفعل السلبي . ولا شك ان هذا الامر مفهوم في ذاته ، اذ أن فعلا سلبيا ، مثل هذا المشار اليه ، يمثل ، في حقيقة المسألة ، حصيلة منطقية لواقع بورجوازي لا يملك حتى القدرة على الاحتجاج الإيجابي الخلاّق .

وهنالك نقطة جدير بنا ان نبرزها ، تلك هي أن الاحتجاج الـــذي جسدته « التجريبية » لم يوجه فقط ضد « الفكر » الذي حمتـه وغذتـه واكدت عليه الشريحة العليا من البورجوازية العربية والاقطاع ، وانمـا كذلـك — وهنا معقد الطرافة التاريخية — ضد نزعة « التأملية » التـي وجدت أرضا خصبية ورعاية عفوية عميقة لدى جماهير البورجوازيـة الصغيرة والطبقة العاملة بمثقفيهما والفلاحين الفقـــراء (وسوف يدور حديثنا لاحقا حول هذه النزعة) .

فالتجريبية ، التي ترى في « الواقع التجريبي الميداني » منطلقها الاقصى ونهايتها المثلى ، ترفض الاخذ بأي فكرة او نظرية رديفا نظريا لعملية تقصي ورصد ابعاد ذلك الواقع . وهي ، من حيث هي كذلك ، ترى فـــي الفلسفات البورجوازية الاستعمارية التي دخلت الوطن العربي في ظـلال الاستعمار الثقافي والشريحة البورجوازية الاقطاعية العليا ، وفي التأملية ، التي ترعرعت في البنية الثقافية للجماهير المشار اليها والتي « ظهرت » في حينه فكرا دخيلا « غير منبثق » من الوطن العربي ، انها ترى في ذلك كلـه خروجا صريحا على مستلزمات « الواقع » الحي ، ولذلـك فهو مردود ومرفوضـــــس .

ان « الاصالة » تصبح في نظر التجريبية — وقد قلنا كلمة « نظر » تجاوزا لانها ، اي التجريبية ، ترفض بشكل قطعي ان تنطلق من وجهة نظر معينة — اصالة الواقع المعطى **مباشرة** واصالة المكوث أولا واخيرا في ثناياه واحشائـــــه .

والتدقيق في حقيقة « التجريبية » يكشفها في جذورها الاجتماعية التاريخية وفي تصورها الذاتي المعرفـــي .

لقد رايناها ظاهرة ايديولوجية متخلفة تكونت بصفتها تعبيرا متخلفـا عن واقع اجتماعي متخلف ، هو واقع فصائل رئيسية من الشريحة الوسطى

للبورجوازية العربية (وقد كنا راينا ان فصائل اخرى من هذه الشريحة ، كانت في واقعها الاجتماعي مشدودة الى البورجوازية العليا ، ساهمت في نشر الفلسفات البورجوازية الاستعمارية في الوطن العربي ، لكونها وجدت فيها الصورة الفكرية المشروعة لواقعها المهشم والمسدود والآفاق) .

فالجذور الاجتماعية الموضوعية للتجريبية هي ، اذن ، جذور التخلف الحضاري الذي ارغمت الطبقة البورجوازية العربية ، بوضعها من حيث هي كل وتحت وطأة التواطؤ الاستعماري الاقطاعي الشامل والعميق ، على ان ترى نية ظلها الظليل .

وعلينا هنا . في معرض الحديث عن الجذور الاجتماعية الموضوعية للتجريبية . أن نشير الى أن تبعثر وتمزق الطبقة المشار اليها وعجزها وقصورها عن التحرك التقدمي ، الذي قاد الى تكريس التجزئة والتبعثر القومي ، جعل منها ، أي التجريبية ، قاسما مشتركا بين الاقطار العربية المنفصلة عن بعضها .

اما القصور الذاتي المعرفي الذي تعاني منه التجريبية ، فانه يكمن في العجز عن استبصار العلاقة الجدلية الثلاثية الاوجه ، بين الفكر والواقع، وبين الجزء والكل . وبين الخاص والعام . لقد نظرت الى الفكر على أنه عدو الواقع ، وعلى أن تحرير هذا الاخير ينطلق اولا واخيرا من رفض الفكر ، أي فكر .

وقد سلكت التجريبية اسلوب « الخطأ والصواب » . فعلى اساس ذلك يصبح الوصول الى قرار سياسي او ايديولوجي حول « الواقع » ، امرا مرهونا بالقيام بسلسلة من التجارب العملية ، أي مرهونا بتحويل ذلك الواقع الى حقل اختبار عملي دائم ، دون التوقف لحظة لاخذ نفس قصير او طويل بهدف تمكين أنفسنا من تقويم نظري لما خبرناه ، فنخطىء احيانا ونصيب احيانا أخرى ... ، هكذا بشكل دوري ، بحيث يتاح اخيرا الوصول الى مثل ذلك « القرار » .

ان الحاح التجريبية على اسلوب « الخطأ والصواب » يتحدر من فهمها اللاتاريخي واللاتراثي الفج لتلك العلاقة ذات الاوجه الثلاثة . فهي لا تستطيع أدراك ان الفكر صورة « فكرية » عن الواقع ، وان هذه الصورة مع ذلك ، ليست ميكانيكية وانما متميزة ومتوسطة . وهي ، اي التجريبية، في الحين الذي تقف فيه عاجزة عن استيعاب تلك العلاقة ، لا تعود كذلك قادرة على فهم مسألة جوهرية من مسائل هذه الاخيرة ، وهي أن « الواقع » اي واقع ، لا يتآخى مع فكر أو نظرية من النظريات الا بقدر ما يجيب هذا الفكر او هذه النظرية عن التساؤلات والاشكالات التي يطرحها هو .

لا شك أن « النظرية » تطرح من طرفها مسائل وتساؤلات امام « الواقع » ، ولكن ذلك لا يكتب له مستقبل ، اذا لم ينطلق من الحركة

الداخليـة لهذا الواقع ، أي من مشكلاته وخصوصياته وهمومه .
على هذا النحو ، لا يمكن أن يقحم فكر ما في واقع ما اقحاما ، وانما يمكنه ان يجد ارضا خصبة في هذا الواقع فقط اذا استجاب له بشكل او بآخر .

ان التجريبية حينما ترفض الاخذ بنظرية ما حفاظا منها على اصالـة الواقع العربي ، يكون قد غاب عنها ١) أن أي واقع يتصدى لـه الانسان ، له وجهه الفكري ، مهما كانت خصائصه ، وتكون ٢) قـد رمت بوحدة التراث الفكري الانساني أرضا ، ومن ضمنها وحـدة التراث الفكـري العربي .

والامر لا يقتصر على تينك النتيجتين ، بل هنالك شيء آخر ، كنا قـد أشرنا اليه ، ذلك هو أن التجريبية ، في موقفها من الواقع والفكر ، تجـد نفسها عاجزة عن استيعاب العلاقة بين الجزء والكل والخاص والعام في اطار ذلـك الواقـع .

فهي تغوص في اجزاء وخواص الواقع ، باحثة فيها عن حقيقته ، غـير مدركة أن هذه الحقيقة لا تكمن في كل جزء من تلك الاجزاء على حـدة وعلى نحو مستقل ، بل في هذا الجزء او ذاك منظـورا اليـه في علائقـه الوثيقة كثيرا أو قليلا مع مجموع الاجزاء الاخرى ، كما لا تدرك ان ذلـك الخاص يتحول الى اسطورة واحجية ، اذا لم يطرح في سياقه من وحـدة العالـم الانساني . وحيث أنها — التجريبية — تنكر الاخذ بنظرية مـن النظريات منطلقا نظريا لها في استقصائها لابعاد الواقع (ومن ضمن هذه النظريات بالطبع تلك التي تؤكد على رؤية الواقع في جزئياته وكليته وفـي خصوصياته وعلاقته بالعالم العالمي) ، فانها تجثو أمام كل جزء وخصوصية من ذلك الواقع تستقرئهما ، رغبة منها في الوصول الى الحقيقة « الخاصة » ، المنطلقة ، كما تؤكد ، من واقع الحال العربي وليس من الغرب أو الشرق .
ان « الكل » ، الذي يحتاج الباحث ، في سبيل الوصول اليـه ، الى نظرية أو رؤية فكرية ولو بالحد الادنى ، يضيع في صخب الجزئيات . وبذلك فان التجريبي لن يكون ابدا قادرا على الوصول الى تعميمات علمية خاصة بالواقع الذي يدرسه . فهو يبدأ ابدا من حيث انتهى . فخط التواصـل والتوحيد بين الجزئيات يتحول ، على أيدي التجريبي ، الى وهم خالص (وربما استطعنا اكتشاف علاقة ما بين هذه التجريبية وبين « الوضعية الحديثة » في تأكيدها على المعطى الجزئي المباشر الذي لا يخضع لعلاقـة مع معطى جزئي آخر) .

★ ★

لقد ذكرنا ان « التجريبية » ، التي تكونت في الوطن العربي وفي احشاء الشريحة الوسطى من الطبقة البورجوازية ، كانت تمثل ، على نحو مـن الانحاء ، احـد ردود الفعل على الشريحة العليا من البورجوازية فـي تبنيها للفكر البورجوازي الاستعماري ، وعلى الجماهير العربية فـي بنيها للفكـر الاشتراكي العلمي بشكل « تأملي »

ها هنا تبرز الاهمية لدراسة هذه الظاهرة الطريفة والمعقدة والاساسية، التي تكونت في ظروف الواقع البائس المأساوي للجماهير العربية المضطهدة (عمال مدنيين وريفيين وفلاحين فقراء وبورجوازيين صغار) وهـــي « التأملية » .

لقد حل ما حل بالطبقة البورجوازية العربية من خـــلال التواطؤ الاستعماري الاقطاعي ، الذي تحدثنا عنه . ونريد هنا ، في سياق ذلك ، أن نتعرض لمسألة كان لها تأثير عميق في تبلور تلك الظاهرة . لقد كان من حيثيات ذلك التواطؤ في الوطن العربي أن الطبقة البورجوازيـــة الوليدة لـــم يتح لها أن ترى في تلك الجماهير حليفـــا لها . اذ مـــع الارهاصات الاولى لنشوء تلك البورجوازية ، كانت قد تكونت قطيعة **مبدئية** بين هـــذه الطبقـــة من جهة وبين الجماهير المشار اليها من جهة اخرى .

والحقيقة ، ان هذا أمر يكشف عن قانونية وطبيعة التحول البورجوازي في الوطن العربي . وهو أمر لم يحدث ابان الثورات البورجوازية فـــي أوروبا . فلقد كان نجاح هذه الثورات **مشروطا** بتحالفها الوثيق مع الجموع الكبيرة من الجماهير الكادحة ، من فلاحين فقراء وعمال وحرفيين كادحين مدينيين وريفيين الخ ...

صحيح أن الطبقات البورجوازية الاوروبية تخلت عن هذا الحليـــف الجماهيري منكفئة الى وراء ومادة أيديها وعواطفها للعـــدو السابق ، الاقطاع ، وذلك بعد أن وجدت نفسها مطالبة بالحاح وعنف بتحقيق مـــا وعدت به تلـــك الجماهير قبل استتباب أمورها السياسية . فلقد طرحت البورجوازية الفرنسية في ثورتها الكبيرة ١٧٨٩ الشعار الثلاثي ، الحرية والاخوة والمساواة . ولكنها راحت تتنصل منه تفصيـــــلا وجملة بعد أن توطدت سلطتها السياسية والاقتصادية وواجهتها جموع الجماهير الكادحة مطالبة اياها بتحقيقه او بتحقيق جوانب منـــه .

والجديـــر بالذكر إن أحد اسباب نجاح الثورات البورجوازية في اوروبـــا كان غياب نظام اقطاعي عالمي قوي يقف ، بل يتدخل في بلدان تلك الثورات ليقمعها . وهـــذا أمر بين ، ذلك لان سيادة علاقات اقطاعية في مجموعة من البلدان ، لا توفـــر عوامل خلق نظام اقطاعي عالمي شامل . اذ ان هذا يتعارض بوضوح مع طبيعة تلك العلاقات في كل المراحل التاريخية الانسانية، وخصوصا المرحلة الاوروبية منها ، تلك الطبيعة التي تدعو الى التبعثـــر والتمزق والانفصال وعدم الانضباط بضوابط سياسيـــة واقتصاديـــــة وايديولوجية الخ ... موحدة .

ولذلك فان « الحلف المقدس » الاقطاعي الذي قاده مترنيخ والـــذي اشرنا اليه سابقا ، لم يستطع ان يحقق الا نجاحات جزئية على الثورات البورجوازية التي اندلعت في أوروبا .

في الوطن العربي سارت الامور على نحو آخر . ففي المرحلة التي اخذت

تنبثق فيها طلائع النهضة العربية البورجوازية ، كانت المجتمعات البورجوازية الاوروبية قد ودعت مرحلة المنافسة الاقتصادية الحرة (الليبرالية) لتنتقل الى مرحلة الاحتكارات الاستعمارية ، بادئة بذلك في وضع حجر الاساس لنظام استعماري عالمي مجهز بتطور اقتصادي وحربي ضخم ويطمح في اعادة بناء العالم حسب مقتضيات مصالحه الخاصة (وقد كان الوضع في أوروبا على خلاف ذلك أثناء اندلاع الثورات البورجوازية بسبب فقدان نظام عالمي قادر على التدخل والقمع ، كما ذكرنا آنفا) .

هذا النظام الاستعماري العالمي استطاع ، مرفودا بقوى اقطاعية عربية تبحث عن نسمة هواء واحدة تمنحها قبسا من الوجود الآخذ في الانحسار والتهاوي ، ان يحيط بعملية التحويل البورجوازي احاطة السوار بالمعصم، منزلا بها أشرس الضربات ، التي كانت في الحقيقة كافية لتحويلها الى وليد كسيح مشوه .

وهذا الوليد الذي يمكن ان يعيش سنين طويلة دون ان يتحول يوما ما ، بسبب ما ذكرناه ، الى انسان سوي خلاق ، لم يستطع أن يكون الحدود الدنيا الضرورية من الوعي الذي يتيح له ان يتعرف على الجماهير العربية الكادحة المضطهدة قرونا طويلة بصفتها قوة سياسية **حليفة** في مواجهته للاقطاع الداخلي وللاستعمار الخارجي .

هكذا وجدت تلك الجماهير نفسها منذ بدء التحرك البورجوازي امام واقع مسدود الآفاق ، لا متنفس فيه . بل أكثر من ذلك ، فهي أخذت تخضع لطغيان مزدوج ، طغيان الاقطاع « المتحضر » ، اي المتبرجز ، أو البورجوازية الثرية المتحدرة من اصول اقطاعية رثة ، وطغيان الاستعمار ، تلك القوة الجهنمية الدخيلة .

هذا اولا . اما الوجه الثاني من الاشكالية ، فانه يقوم على ان تلك الجماهير واجهت ذلك الطغيان المزدوج عزلاء سياسيا وتنظيميا وايديولوجيا، اذ لم يكن لها تنظيم سياسي او نقابي عميق الجذور وذو رؤية ايديولوجية ثورية واضحة ، في حدودها ، بل يمكننا القول بأن تلك الجماهير كانت غائصة حتى العظم في الايديولوجية الاقطاعية في احط اشكالها واكثرها تخلفا ومناوأة للتقدم .

هذا الواقع يقودنا الى استخراج نتيجة اساسية بالنسبة الى فهم اتجاه « التأملية » ، تلك هي ان الجماهير العربية الكادحة وجدت ، في مرحلة النهوض البورجوازي العربي الهجين ، في وضع لا يتيح لها القدرة على تمثل الافكار والنظريات التيحملتها الىالوطن العربي رياح الغرب باتجاهاته الاصلاحية الرأسمالية الاستعمارية ، والاشتراكية الخيالية ، والاشتراكية العلمية .

ان عدم وجود حد ضروري مكين من التراكم الثقافي الايديولوجي

والسياسي والتنظيمي لدى الجماهير تلك ، جعل منها فريسة سهلة للافكار الاستعمارية الاصلاحية ، كما جعلها تتقبل بطواعية أفكار العدالة والمساواة التي طرحتها الاشتراكية الخيالية . ويتقبل قسم من ممثليها السياسيين (منظمات كانت أو أفرادا) الاشتراكية العلمية حلالا وحيدا لمشكلاتها وهمومها ومعبرا وحيدا عن مطامحها في التحرر والتقدم .

ان دخول الفكر الاشتراكي العلمي ضمن **تلك** الظروف الى حياة الجماهير العربية الكادحة ، ادى به الى أن يكتسب اطارا تأمليا ذا علاقة مشوشة غامضة مع الواقع العربي العياني .

ها هنا ينبغي الاشارة الى أن دخول ذلك الفكر الى حياة الجماهير العربية ذات الآمال المخيبة من قبل البورجوازية الهجينة ، مثل ظاهرة مشروعة كل الشرعية ، كما مثل ، من طرفه ، دخول الفكر البورجوازي الاستعماري الى حياة تلك البورجوازية ظاهرة مشروعة . فهذا الفكر الاخير قدم للبورجوازية المشار اليها اطارا نظريا برر لها عجزها التاريخي وجعل منه امر طبيعيا ينبغي ان يتقبل بطواعية واطمئنان داخلي .
وكذلك وجد الفكر الاشتراكي العلمي الى الجماهير تلك واجدا الارض الاجتماعية الخصبة لتحركه ، دون أن يكون هنالك حد كاف من التراكم العلمي الاجتماعي والاقتصادي والفلسفي في البنية الثقافية للجماهير .

من هنا انبثقت ملامح « النزعة التأملية » ، وها هنا نشهد حركة معاكسة لحركة « التجريبية » . فهذه الاخيرة انطلقت وتنطلق من الواقع لتنتهي فيه، دون ان تكون حصيلة نظرية عمومية تجعل منها سلاحا ايديولوجيا توجهه الى الاقطاع والبورجوازية الكبيرة الاقطاعية والاستعمار . أما « التأملية » فأنها انطلقت وتنطلق من النظرية لتنتهي في ظلالها الرطبة . القادرة على أن تمنح الهدوء والطمأنينة والامل .
وكالتجريبية . تكونت التأملية ايضا تحت تأثير مجموعة من العوامل الموضوعية والذاتية . أما ما يتعلق بالاولى ، فاننا اتينا عليها فيما سبق ، حيث توصلنا الى أن الجماهير العربية الكادحة التي خيبت آمالها بشكل عميق وشامل في مرحلة نشوء النهضة العربية البورجوازية — وقد كانت مخيبة الآمال دائما — ، تجد نفسها أمام الفكر الاشتراكي الجديد ، الذي طرح لاول مرة بصيغة علمية وقابلة للحل قضية تحرير الجماهير المضطهدة في العصر الحديث ، فتحس أنها اصبحت حائزة على الاداة الفكرية لتحريرها وتقدمها . أما العوامل الذاتية التي كمنت وراء « التأملية » ، فقد صيغت من عجز الجماهير العربية الكادحة عن تطويع ذلك الفكر لمقتضيات واقعها الاجتماعي والاقتصادي والسياسي العياني .

لقد تبنت فصائل من هذه الجماهير ذلك الفكر مدافعة عنه دفاعها عن حدقة عينها ، **ولكن** دون أن تكون قادرة على ايجاد واكتشاف الجسور العميقة والحقيقية بينه وبين واقعها الراهن اولا ، وبينه وبين تاريخها وتراثها القومي ثانيا .

ان الطبقة العمالية التي تشكلت جزءا من تلك الجماهير ، لم تنتقل ، كما فعلت الطبقة البورجوازية ، من وضع الامكان الى وضع التحقق ، فظلت طبقة مبعثرة كميا وغائمة نوعيا . وقد انسحب هذا الوضع على جموع الجماهير الكادحة الاخرى في الوطن العربي ، مما أدى الى اضعاف كبير لمناعتها تلقاء النظريات الاستعمارية والاصلاحية والاقطاعية ، ولقدرتها على استيعاب الفكر الاشتراكي العلمي على نحو اشتراكي علمي دقيق ، أي حسب مواصفات ومقتضيات أبعاد الواقع العربي وآفاقه المستقبلية .

وحينما نقول بأن الجماهير تلك وقعت في شراك التأملية ، فاننا نشير كذلك الى أن قصورها الذاتي (مجسدا على نحو خاص بقصور ممثليها السياسيين والمثقفين) قد برز من خلال عدم القدرة على تحديد العلاقة بين الفكر والواقع (بين الخاص والعام ، والجزء والكل ، والمحسوس والمجرد ، والخارج والداخل) .

ان الفكر يغدو هنا منطلق ومعيار الواقع ، في حين كان هذا الاخير لدى « التجريبية » حقل الغام للفكر . ولكن ، اي فكر لديه ما يهيئه ان يحيط بالواقع احاطة كلية موسوعية ، ودون استبصار ابعاد هذا الواقع استبصارا علميا ميدانيا ؟ ليس هنالك مثل هذا الفكر الا في الوهم والاسطورة (ولنتذكر مثلا اسطورة سرير بروكست ، قاطع الطريق ، الذي كان يمد عليه ضحاياه . فان كانوا اكثر طولا من السرير ، قص ما زاد من اقدامهم ، وان كانوا اقصر ، مطهم بالقدر الذي يجعلهم في حجم السرير) .
والامر الذي يثير الانتباه ، هو أن ذلك الفكر الاشتراكي العلمي ، الذي اكتسب ضمن تلك الظروف صيغة التأملية ، يرفض اولا واخيرا تلك الرؤية التأملية التعسفية ، اذ يلح بعمق على ضرورة مزاوجة الفكر مع الواقع مزاوجة حقيقية ليس فيها شيء من التبلد والجمود والقسر والتعسف . بل اكثر من ذلك ، فالفكر ذاك يرى أن الواقع اغنى بما لا يقاس من أي فكر كان ، أغنى بالاشكالات والتوقعات والتحفظات .

وبسبب من أن الفكر ذاك هو علمي وثوري ، بقدر ما يحيط بالتجاعيد والخصائص الدقيقة للواقع العياني المطروح على بساط البحث ، فان تلك المزاوجة بين الفكر والواقع ، على ذلك النحو الجدلي ، هي اغناء واخصاب لكلا الطرفين .

وهذا يعني أن « التأملية » تفتقد الرؤية الواضحة لجذور الفكر ، التي هي الواقع ، معتقدة ان الفكر ـ انطلاقا من استقلاليته النسبية عن الواقع ـ قادر على ان يكون فوق هذا الاخير وسيدا له .
ان تطويع الواقع للفكر هو عملية خاطئة نظريا معرفيا وخطرة اجتماعيا ، بقدر ما هي خاطئة نظريا معرفيا وخطرة اجتماعيا نزعة انكار الفكر في أطار الواقع .

وهذا الامر نفسه يقود الى اكتشاف ان « التأملية » لا تستطيع ان تعترف الا بـ « العام » و « الكل » ، اما (الخصوصيات) و (الاجزاء) فلا تشغل

بالنسبة اليها الا حيزا بدائيا ، يدخل في اطار **الكم** ، دون أن يقود يوما ما الى **« كيف »** جديد .

لقد قال ارسطو في حينه أن العلم بالكليات ، وهذا صحيح . بيد أن هذه الكليات تمثل حصيلة **علمية** ، بقدر ما تجسد في طياتها أجزاء ، أي بقدر ما يغوص الباحث في هذه الاخيرة مكتشفا علائقها الكلية الجوهرية . ولذلك فليس من كليات بمعزل عن جزئيات ، اذ ان هذه الاخيرة تشكل المعطيات الاولية للكليات .

وحيث تتغير الجزئيات ، ينبغي على الكليات ان تكتسب صيغة متناسبة مع هذا التغيير . وهذا يعني أن النظرية التي تكتشف العلاقات الكلية وتصوغها نظريا ، لا يسعها — اذا أرادت أن تبقى على صلة بالحياة والابداع — الا أن تصل الى تلك الحصيلة **عبر** رصدها وتقصيها العميقين للواقع الجزئي بعلائقه الكلية الذي انتجها . (1)

ان هذا التحليل لـ « النزعة التأملية » يطمح في الوصول الى نتيجة لها أبعادها الفكرية والسياسية القومية والاجتماعية ، وهي انها (أي تلك النزعة) لا تمثل ظاهرة مشروعة فحسب في اطار المجتمع العربي الحديث — البورجوازي الاقطاعي ، ولا تمثل فقط ظاهرة تعبير واحتجاج على العلاقات البورجوازية الهجينة التي عجزت عن تحقيق الحد الادنى للجماهير ، انها تمثل ايضا — وهذا هام جدا — أحد جوانب التراث الفكري الجماهيري التقدمي الذي ، على قصوره وتعسفه ، على الفكر العربي التقدمي المعاصر أن ينظر اليه على أنه الوريث الشرعي له ، اي ان ينظر اليه في جانبه الايجابي المجسد في طموح وارادة الجماهير العربية الكادحة في التحرر والتقدم الاجتماعي والقومي والفكري ، ولكن بالطبع بعد أن يكون قد قام بتقويمه على نحو يضعه في سياقيه الحقيقيين ، التاريخي والتراثي .

★★★

لقد اثرنا حتى الان جوانب أساسية من البنية الثقافية الايديولوجية التي تكونت في اطار الطبقة البورجوازية بشرائحها الرئيسية والجماهير الكادحة (عمال مدن ، وعمال زراعيين ، وفلاحين فقراء ، وحرفيين صغار مسحوقين) ، وهي الفلسفات الاستعمارية الدخيلة ، والتأثيرات الفكرية العقلانية الليبرالية الاوروبية ، والتجريبية ، والتأملية .

وقد كنا اثرنا وتقصينا الابعاد والآفاق الاجتماعية والقومية والثقافية العامة لـ « التواطؤ التاريخي » الذي عقد بين الاستعمار الخارجي

---

1 — **هذا الامر الذي يشكل ملمحا عميقا من ملامح النظرية المادية الجدلية ، الاساس النظري الفلسفي للاشتراكية العلمية ، هو الذي جعل فريدرك انجلز يلح على انه يتوجب على هذه النظرية « ان تغير صيغتها مع كل اكتشاف ذي اهمية رائدة علىالصعيد العلمي الطبيعي » (ماركس — انجلز : الاعمال ، المجلد ٢١ ، ص ٢٧٨ — برلين ، دار نشر Dietz) .**

والاقطاع الداخلي . بيد انه من الاهمية بمكان ــ في معرض حديثنا عن أبعاد وآفاق ثورة ثقافية اشتراكية في الوطن العربي ــ التصدي للبنية الثقافية في ملامحها الخصوصية التي تكونت في ظل ذلك التواطؤ . وقد تعرضنا ، كما رأينا ، لبعض جوانب تلك البنية . ويبرز امامنا الآن واجب التعرض لجانب آخر منها ، جانب خطير الى حد بعيد ، بسبب انه ما يزال يشغل حيزا كبيرا واساسيا من الحياة الثقافية للجماهير الكادحة ، وللطبقة البورجوازية . وللطبقة الاقطاعية في الوطن العربي ، وهو « الجبرية التبريرية » الاقطاعية .

ان هذا الجانب يشكل قاسما مشتركا بين جميع الطبقات والشرائح الاجتماعية الطبقية في الوطن العربي ، بالرغم من أنه يمثل الطبقة الاقطاعية بالدرجة الاولى . وأنه بالتالي حصيلة الوجود الاجتماعي الاقتصادي والسياسي والثقافي والاخلاقي لهذه الطبقة .

لقد تكونت « الجبرية التبريرية » في اطار الطبقة الاقطاعية ، أولا ، تلك التي تبلورت اثناء عملية التحويل الاجتماعي في اعقاب نشوء الحركة الاسلامية في القرن السابع ، وفي اطار المجتمع الاقطاعي ، ثانيا ، الذي مثل حصيلة الصراع الاجتماعي الطبقي بين تلك الطبقة الاقطاعية من طرف والارهاصات الراسمالية التجارية المبكرة من طرف آخر . أي انها اكتسبت أبعادها وآفاقها في ظل الطبقة الاقطاعية الموجودة الى جانب تلك الارهاصات التي شاركتها الى حد كبير ، وان لم يكن حاسما ، في الهيمنة على الحياة الاجتماعية والاقتصادية ، والتي طمحت في امتلاك اسواق العالم ، دون أن يكون لها جذور عميقة في الانتاج الاقتصادي الصناعي ، وبالتالي دون أن تتجاوز ابعاد وآفاق الراسمال التجاري والربوي .

ان هذه المرحلة الزمنية التاريخية الطويلة التي انبثقت وتبلورت وتطورت فيها « الجبرية التبريرية » ، تركت بصماتها الضخمة ، على البنية الثقافية العامة للوطن العربي على نحو شامل افقيا وعميق عموديا .

ومع تكشف النهضة العربية (البورجوازية) في القرن التاسع عشر واكتسابها أبعادا وآفاق معقدة مدمرة في اواخر هذا القرن وأوائل القرن العشرين ــ حيث نشأ الاستعمار الغربي الحديث عاقدا التواطؤ الذي تحدثنا عنه مع الطبقة الاقطاعية الهرمة الشرسة ــ ، نجد الايديولوجية الاقطاعية بركنيها الرئيسيين ، التبريرية والجبرية ، تدخل في مرحلة جديدة من مراحل تاريخها .

ان هذه المرحلة تتميز بأنها لم تعد وحيدة في الساحة الايديولوجية العربية، وانما أخذت تقاسمها السيطرة على تلك الساحة ايديولوجية جديدة ، هي الاستعمارية ، تلك التي أخذت تجذب أنظار المثقفين البورجوازيين من الشريحة العليا والوسطى بكثير من البريق والاثارة ، كما أخذت تقاسمها تلك السيطرة النزعة التجريبية ، التي نمت في أحضان الشريحة الوسطى، والنزعة التأملية التي وجدت أرضا خصبة في الجماهير الكادحة (عمال

المدن . والعمال الزراعيين والفلاحين الفقراء ، والحرفيين الصغار المسحوقين المنحدرين من الشريحة البورجوازية الصغيرة) .

ولكن في الحين الذي ظلت فيه تلك الايديولوجيات الاخيرة تتحرك في أطر ضيقة خاصة بشريحة واحدة من الطبقة البورجوازية (ما عدى الوسطى التي التقت مع الشريحة العليا) او بطبقة واحدة اخرى ، فان الايديولوجية الاقطاعية وجدت لنفسها ، وما تزال حتى الآن ، مناطق نفوذ في **جميع** تلك الشرائح والطبقات .

ها هنا تكمن خطورتها الايديولوجية والاجتماعية ، في آن واحد ، كما تكمن كذلك ضرورة أن يحسب حسابها وان تؤخذ بعين الاعتبار لدى البحث في قضايا التراث العربي من مواقع جدلية تراثية وتاريخية . اذ أننا سوف نرى أن هذه المسألة تمثل احدى اخطر المسائل الايديولوجية **والسياسية** التي يواجهها الفكر العربي الثوري المعاصر .

لقد ظلت هذه الايديولوجية ، كما كانت منذ نشأتها ، تعبر عن طموح المجتمع الاقطاعي في صياغة الانسان انطلاقا من مقتضيات هذا المجتمع الاقتصادية والاجتماعية : انسان يرى هو نفسه في التغيير الاجتماعي (ان لم تكن الثورة الاجتماعية) زندقة وأمرا يخرج من نطاق **الفطرة** الانسانية الطبيعية .

والملاحظ كذلك أن المرأة قد شكلت سلاحا ماضيا في أيدي تلك الايديولوجية. ونقصد بـ « المرأة » هنا تلك ، المتحدرة من الطبقات الكادحة والاخرى المتحدرة من الطبقة الاقطاعية نفسها ، على حد سواء .

ان « الاضطهاد » في ذلك المجتمع الاقطاعي قد اكتسب طابعا عموميا . وبذلك فان عملية « التغريب » (١) تتحول الى الواقع الاكثر شمولا والذي يمكن ملاحظته على نحو بين .

ومع عملية الغزو الثقافي الاستعماري للوطن العربي ، التي اخذت مداها عبر التواطؤ المشار اليه سابقا ، تجد الايديولوجية الاقطاعية تلك نفسها أمام واقع جديد يفرض عليها التخلي عن **بعض** مواقعها . والتخلي هذا كان في الحقيقة أمرا معقدا وشائكا بسبب الظروف التي أحاطت به .

لقد دخل الفكر الاستعماري من حيث هو تعبير شامل عن واقع الحال الراسمالي الاستعماري ، اي تعبير متقدم عن واقع متقدم في اطار التاريخ البشري .ومن هنا علينا ان ندرك العلاقة بين هذا الفكر من جهة والايديولوجية الاقطاعية العربية من جهة اخرى : انها علاقة بين طرفين متماثلين في اتجاه ، ومختلفين في اتجاه آخر .

ان تماثلهما يكمن في انهما كليهما تعبير نظري عن مجتمعين يتفقان في كونهما يدوران في اطار العلاقات الاستغلالية التي استنفذت آفاق تطورها :

---

١ ــ واصلها الالماني هو Entfremdung ، كما يقابلها بالفرنسية Alienation

المجتمع الاقطاعي يجسد الاستغلال الإنساني في شخص الاقنان والفلاحين الفقراء المعدمين ، والمجتمع الرأسمالي الاستعماري يجسد ذلك الاستغلال في شخص العمال الصناعيين والزراعيين الذين لا يملكون سوى قوتهم العضلية والفكرية في السوق الرأسمالي القائم على العرض والطلب .

وهما يختلفان من طرف آخر في ان كلا منهما يمثل مرحلة نوعية من مراحل التطور الفكري الانساني . ها هنا تبرز الايديولوجية الاستعمارية من حيث هي الشكل الاخير من أشكال الايديولوجية الاستغلالية ، وبالتالي من حيث هي الشكل الاكثر تعقيدا وخطرا .

ولم تجد الايديولوجية الاستعمارية هذه منافسا لها في شخص الايديولوجية الاقطاعية في الوطن العربي ، وانما – على العكس من ذلك – وجدت فيها صيغة مقبولة تطرح نفسها (أي الايديولوجية الإستعمارية) من خلالها في وطن تتحدد بنيته الثقافية الى مدى كبير من قبل الايديولوجية الاقطاعية . وهذا ما جعل مجموعة من مثقفي الاقطاع ومثقفي الشريحة العليا والوسطى من البورجوازية الاقطاعية الهجينة لا يجدون حرجا في تبني اشكال معينة من الايديولوجية الاستعمارية الوافدة ، مثل الوجودية والذرائعية .

اما المصدر الذي اخذت الايديولوجية الاستعمارية تتوجس منه خيفة ، وترى فيه خطرا عليها ، فقد كان « التأملية » ، والى حد ما «التجريبية» .
فالتأملية ، على الرغم من كونها كذلك ، أي غير قادرة على استبصار أبعاد وآفاق الواقع العربي ، فانها طرحت الفكر الاشتراكي العلمي بديلا وحيدا عن كل تلك الايديولوجيات ، الاقطاعية ، والاستعمارية ، والتجريبية. ومن هنا يأتي الكفاح ضده من قبل جميع هذه الإطراف ، وخصوصا الاقطاعية والاستعمارية منها .

هكذا نشهد استعداء الايديولوجية الاقطاعية للايديولوجية الاستعمارية على التأملية ، كما نشهد استعداء الثانية للاولى ضد تلك الاخيرة .
وبالرغم من الاختلاف المبدئي بين التأملية والتجريبية في الحقلين الاجتماعي الطبقي والايديولوجي النظري ، فانهما بقيتا ، كل منهما على طريقتها الخاصة ، تجد أن في الايديولوجية الاقطاعية والاستعمارية عدوا لدودا لا يمكن التنازل امامه قيد انملة .

على هذا النحو وضمن تلك الظروف والآفاق الايديولوجية ، تستمر الايديولوجية الاقطاعية في تأثيرها العميق على الحيز الاكبر من البنية الثقافية للمجتمع العربي ، وهي لم تفقد – على الاقل حتى الستينات من هذا القرن – من خطورتها الا النذر اليسير ، كما انها لم تكتسب اشكالا جديدة الا بصورة ضحلة . أي انها لم تعدل ، تحت ضغط التأملية والتجريبية ، من صيغتها الا على نحو سطحي . ولذلك فان الطبقات الكادحة التي ظلت غارقة حتى العظم فيها ، ابتعدت عنها وحاولت أن تتميز بمواقع خاصة بها ، ولكن فقط بحدود بسيطة . لماذا ؟ لان التأملية التي طرحت الفكر

الاشتراكي العلمي بأسلوب متبلد غير مدرك لابعاد وآفاق واحتياجات الواقع العربي ، لم تكن ــ بسبب ذلك ــ قادرة على استيعاب تلك الطبقات وعلى تعبئتها وتنظيمها باتجاه الثورة ضد الاقطاع والاستعمار والبورجوازية الاقطاعيــة في آن واحد ، ومن أجل الاشتراكية والوحدة القومية .

★★★

هكذا تستبين أمامنا أبعاد وآفاق البنية الثقافية الايديولوجيــة للمجتمع العربي منذ القرن التاسع عشر : بنية ، في احد شطورها الثلاثــة ، دون مستوى التقدم التاريخي والتراثي (والمقصود بذلك الايديولوجية الاقطاعية والاستعماريــة) ، وفي شطرها الثاني لم تتمكن من الاستفادة على النحو الدقيــق من العلاقة بين التاريخ والتراث (والمقصود بذلك التأملية) ، أما في شطرها الاخير فانها رفضت التاريــخ والتــــراث (والمقصود بذلك التجريبيــــة) .

ضمن هذا الواقع الثقافي المعقد والشرس والعاجز حتى الحد الاقصى ، والذي يستدعي الحلول القطعية والشاملة بضرورة قصوى ، يطرح التساؤل التالــي نفسه : ما هي أبعاد وآفاق ثورة ثقافية على تلك البنية ، وما هي امكانــات مثل هذه الثورة ؟

ثم ، هل ننطلق في تحقيقها من احد تلك الاشكال الثقافية الايديولوجيــة المكونة للبنيــة الثقافية العربية ، أم أن هنالك امكانية أخرى ؟

لقد اتضح لنا من خلال التحليل الاجتماعي الطبقي والقومي والثقافي ،الذي قدمناه فيما سبق ، للمجتمع العربي الحديث ، ان ثورة بورجوازية ــ بمهماتها الثلاث الاجتماعيــة الانتاجيــة والقومية التوحيدية والثقافية الايديولوجية ــ لــم يتح لها ان تتحقق في اطار ذلك المجتمع . وقد عالجنا ، في حينه ،العوامل الداخليــة والخارجية التي حالت دون ذلك ، هذه العوامل التي تمثلت بشكل رئيسي في تواطؤ تاريخي عقد بين الاستعمار الراسمالي والاقطاع العربي .

وقــد ظهر كذلك ان هذا التواطؤ خلق وضعا يتسم بانسداد الآفاق أمام التقــدم الاجتماعي الانتاجي والقومي التوحيدي والثقافي الايديولوجي .

وحينما نكون قد وصلنا ، عبر ذلك التحليل وفي نتيجته ، الى ان الخيار الوحيد المطروح امام الوطن العربي هو الثورة الاجتماعية الاشتراكية من حيث هي الاداة الوحيدة القادرة على تجاوز التخلف الحضاري والتجزئــة القوميــة ، فاننا نكون بذلك قد اكدنا أيضا وعلى نحو ضروري ، على أن ثورة ثقافية لا يمكن ان تحقق وجودا لها في الوطن العربي الا اذا انطلقت من ضرورات واحتياجات تلــك الثورة الاجتماعيــة .

ان ثورة ثقافية من ذلك النمط ، لا يمكنها ان تمثل قفزة في الهواء ، كيفما كان **وبدون** اتجاه أو **بكـل** اتجاه ، وانما هي **جزء** من الثورة الاشتراكيــة العامة الشاملة ، أي انها ثورة ثقافية **اشتراكية** . فهي تدخل في نطــاق مهمــات خلق وبلورة وتطوير المجتمع الاشتراكي المتقدم في الوطن العربي .

هذا يعني **بالضبط** أن تلــك الايديولوجيات الاقطاعية والاستعمارية ، التي

غدت متجاوزة تاريخيا وتراثيا ، وان النزعة التجريبية ، التي تكونت تعبيرا عن خيبة آمال الشريحة الوسطى من الطبقة البورجوازية وعن قصورها الذاتي المعرفي ، وان النزعة التأملية ، التي تبلورت في ظروف انعدام تراكم ثقافي علمي ، نقول ، هذا يعني أن كل تلك الايديولوجيات والنزعات لا يمكن أن تشكل حتى **الحد الادنى** من منطلق الثورة الثقافية العربية المقترحة هنا .

اننا حينما نؤكد ١) على أن تلك الايديولوجيات والنزعات فقدت مشروعيتها التاريخية والتراثية في اطار الوطن العربي المعاصر ، فاننا نؤكد ٢) على أن الايديولوجية الوحيدة التي تحوز على تلك المشروعية في ذلك الاطار هي الاشتراكية العلمية بأساسها الفلسفي . كما نؤكد ٣) على أنه في مقدمة المهمات الملقاة على عاتق هذه الايديولوجية ، ثلاث . هي التالية :

أ ــ التصدي لمجموع تلك الايديولوجيات والنزعات ، وذلك بكشف أبعادها وآفاقها وحدودها التاريخية والتراثية ، وبطرح نفسها بديلا شاملا ومتماسكا عنها .

ب ــ التصدي لمهمات التحويل الثوري الاشتراكي والتوحيد القومي على أساس من التحليل الميداني الدقيق لواقع الحال في الوطن العربي .

ب ــ استيعاب العلاقة القائمة بين تلك الايديولوجية بأساسها الفلسفي النظري ، المادية الجدلية التاريخية من طرف ، وبين الفكر العربي التقدمي أو المحرض على التقدم في سياقيه ، التاريخي والتراثي من طرف آخر .

والحقيقة ، أن هذه القضية الاخيرة ترتبط بالمهمة الاولى بعلاقة عضوية وثيقة . ذلك لان التصدي للايديولوجيات والنزعات المشار اليها سابقا يمر عبر تلك الايديولوجية ومن خلال الحزب السياسي الثوري المتجانس ايديولوجيا وسياسيا وتنظيميا على اساس الاشتراكية العلمية وقاعدتها النظرية الفلسفية (١) كما أن استيعاب هذه الاخيرة بشكل دقيق ، يشترط

---

١ ــ يحسن بنا هنا أن نشير الى ان ما يدعو اليه المفكر الفرنسي روجيه غارودي في هذا المجال من انتقائية نظرية ايديولوجية ، يقودنا ، في الوطن العربي ، الى الاخذ بمجموعة من الايديولوجيات في نطاق ذلك الحزب السياسي الثوري ، ذلك لان « مجتمعا يتبنى التعدد (أي يقوم على التعدد الطبقي : ط. تيزيني) يقوم بالضرورة على التمييز بين الفلسفة والسياسة . وكل ما عدى ذلك هو اتجاه كهنوي » (ر. غارودي : منعطف الاشتراكية الكبير ــ دمشق ١٩٧٠ ، ص ٢٤٣) . هذا الوضع ينبغي ان يؤخذ بعين الاعتبار الدقيق ، حسب غارودي ، ذلك لانه اذا كان الحزب لا يريد ان يكون شيعة من المتزمتين ، بل خميرة جميع القوى التي تريد بناء الاشتراكية ، في فرنسا ، فانه لا يستطيع ان يتبنى « فلسفة رسمية » (نفس المصدر السابق ، ص ٢٤٢) .

ان رفض ما يسميه غارودي على سبيل الامتهان بـ « الفلسفة الرسمية » ، هو في حقيقة الامر وفي التحليل الاخير ، رفض للوحدة الايديولوجية النظرية في اطار الحزب السياسي الثوري (انظر حول ذلك : طيب تيزيني ــ روجيه غارودي بعد « الصمت » ، نفس المعطيات سابقا) .

التعرض لتلك الايديولوجيات والنزعات بقصد اكتشاف عجزها الموضوعي والذاتي . وبالتالي بقصد اكتشاف المشروعية الاجتماعية الطبقية والقومية والثقافيـــة الايديولوجية لتلك الترسانة في واقع المجتمع العربي .
ولا شك ان وراء هذا كلـــه يكمن هدف أساسي ، ذلك هو الانسان العربي الكادح . وتحريره من كل اشكال التسلط والعجز والاستغلال وفتح آفاق التقدم أمامـــه . وطرح المسالة ضمن هذا الاعتبار ، يدعونا الى التركيز على التصدي لمظاهر معينة تحيط بذلك الانسان احاطة مدمرة: الانشطار والفصام في شخصيته . الاغتراب الذي يحيله الى آلة مسلوبة الارادة أمام واقـــع مهترىء ، الانشطار العميق للمجتمع العربي الى مدينة وريف ، تحول الحياة الايديولوجية ، في صيغتها التي اتينا عليها سابقا ، الى موقع المناوأة للانتاج الاجتماعي ، الامية الابجدية الواسعة الشاملة في نطاق الطبقات الكادحة ، والامية الثقافية في نطاق مثقفي هذه الطبقات ، وجود « الفئة المثقفة » بدلا مـــن « الشعب المثقف » .

ان تجاوز هذه المظاهر المرتبطة بواقع مجتمع « التشكيلات الاقتصاديـــة المتعددة » في الوطن العربي تجاوزا عميقا ، يشتـــرط اخذ المهمات الثلاث التي ذكرناها فوق ، بعين الاعتبار المبدئي ، وجعلها منطلقا ومعيارا للنشاط الاجتماعـــي والثقافي الايديولوجي .

ان تحقيق وحدة الانسان العربي المعاصر هو مهمة بناء الاسس العميقة للمجتمع العربي الاشتراكي المتقدم والموحد . وهذا يمر عبـــر مصالـــح الطبقات الكادحة في الوطن العربي . ذلـــك لان هـــذا الطريق يستوعب ضمنيا مطامح أفراد البورجوازية الوسطى والصغيرة في التقدم الاجتماعي والثبات الاقتصادي والنمو الثقافي والاخلاقي العاطفي ، وكذلك مطامـــح الرأسمالية التجارية الربوية المحبطة في المجتمع العربي الوسيط ، بالاضافة الى تحقيق أحلام الثائرين على التفاوت الطبقي ومكتنزي الثروة في هـــذا الاخـــــير .
على هذا النحو تستبين أمامنا أبعاد وآفاق وضرورات وامكانات ثورة ثقافيـــة في الوطن العربي .

ولقد رأينا أن احدى وجانب طرح قضية التراث العربـــــي من منظور جديد ، يلـــح على ضرورة اثارة واستيعاب العلاقـــة بين القيم الثقافيـــة الايديولوجيـــة الاشتراكيـــة الراهنة ــ التي رأينا أنها الاداة الفكرية فـــي تجاوز التخلف الحضاري والتجزئة القومية في الوطن العربي ــ وبين الفكر العربـــي التقدمي في سياقيه ، التاريخي والتراثي . واذا كان الامر كذلك فانـــه سوف يتاح لنا في الفصل القادم اكتشاف أبعاد تلك العلاقة وحدودها ، في نفس الوقت ، كما سنطرح المعيار الذي ننطلق منـــه في رؤيتنا لتلـــك المسائل ، مرة أخرى ، ولكن هنا على نحو مخصص .
ان هذا يعني أننا سننطلق الى بحث « الثورة التراثية » في موقعها مـــن الثورة الاجتماعيـــة (اطارها العام الموضوعي) ومـــــن الثورة الثقافية (اطارها الخاص الذاتـــي) .

٣

« الثورة التراثية » في موقعها من الثورة الاجتماعية والثورة الثقافية

اولا – لقد ظهر لنا ، فيما سبق ، أن بحث قضية التراث العربي يدخل في نطاق قضية « الثورة الثقافية » وان بحث هذه الاخيرة يدخل في نطاق « الثورة الاجتماعية الاشتراكية » في الوطن العربي ، بمعنى أن بحث قضية التراث مشروط ببحث الثورة الثقافية ، وبحث هذه الاخيرة مشروط بالتصدي لقضايا الثورة الاجتماعية (الاشتراكية) .

هذا صحيح ، وينبغي التأكيد الجازم عليه . ولكنه ، وان اكتسب الاولوية في البحث العلمي ، فانه ينبغي أن يعمق من خلال التأكيد الآخر المقابل ، وهو أن بحث الثورة الاجتماعية الاشتراكية في الوطن العربي مشروط ببحث الثورة الثقافية ، وأن بحث هذه الاخيرة مشروط بدوره ببحث قضية التراث العربي .

والحقيقة ، ان انطلاقنا من المعادلة التالية : ثورة اجتماعية ، وثورة ثقافية ، وثورة في بحث التراث ، يهدف الى التأكيد ١) على أولوية الثورة الاجتماعية ، و ٢) على ان « الثورة التراثية » والثورة الثقافية تمثلان قضية اجتماعية سياسية متحزبة ، الى جانب كونهما حائزتين على خصائصهما المستقلة نسبيا .

ولكن اولوية الثورة الاجتماعية لا تنفي الشرطية الجدلية المتبادلة بين الاطراف الثلاثة . اذ أن القول بهذه الشرطية يجنبنا الوقوع في مزالق السطحية والميكانيكية والتبلد الفكري ، كما يحمينا من التردي في اخطاء سياسية واقتصادية واجتماعية وقومية وثقافية عملية .

هكذا وضمن تلك الرؤية ، لم تعد قضية التراث قضية تراثية **فحسب** ، وانما كذلك اجتماعية وسياسية وثقافية عامة . ان تسييس تلك القضية على نحو واع وقاصد ومفصح عنه ، لا يمكن الا ان يؤخذ بعين الاعتبار العميق ، اذا اريد لهذه الاخيرة أن تجد حلا صحيحا . اذ مع الاشارة الى اهمية الجانب الاكاديمي من البحث التراثي الذي ينجزه باحثون تراثيون مسيسون وغير مسيسين مباشرة ، لا يفوتنا التأكيد على أن نظرية التراث المقترحة هنا ترى مهمتها القصوى في العمل على اكتشاف ١) وحدة الفكر العربي في سياقه التراثي ، بعد أن يكون قد بحث واستقصي في سياقه التاريخي ؛ و ٢) في خلق جسور عميقة بينه وبين الحاضر العربي في

احتياجاته الشاملة ، الاجتماعية والاقتصادية والقومية والثقافية الايديولوجية ، اي بينه وبين « المرحلة القومية المعاصرة » ، بما في ذلك بطبيعة الحال اكتشاف الجسور بين كلا الطرفين وبين الفكر الاشتراكي العلمي بأساسه الفلسفي . فضمن تلك الاحتياجات تدخل ، اذن ، مسألة استيعاب وتمثل هذا الفكر طبقا لخصوصيات ذلك الحاضر العربي ، ومن خلال المشروعية التي يقدمها لنا التراث ذاك ، اي من خلال كون هذا الاخير يدخل ، الى هذه الدرجة أو تلك ، في تركيب «المرحلة القومية المعاصرة» .

في هذا المجال يبرز تساؤلان يحوزان على طابع مبدئي :

١ — ما هي أبعاد وآفاق العلاقة بين التراث العربي الفكري وبين الواقع الفكري السائد حاليا في أوساط الطبقات الاجتماعية العربية الكادحة والذي يتحرك ، من حيث الاساس ، في اطار الايديولوجية الاقطاعية ؟

٢ — ما هي أبعاد وآفاق العلاقة — فيما اذا كانت موجودة — بين التراث العربي الفكري ، والحضاري العام ، من جهة وبين القضايا النظرية والعملية للثورة الاشتراكية التوحيدية في الوطن العربي ، هذه القضايا التي رأينا فيما سبق أنها هي الرئيسية ضمن بنية الواقع العربي المعاصر في آفاقه الثورية ؟

والذي ينبغي قوله هنا هو أن الاجابة ، بالتزام سياسي وعلمي عميق ، عن هذين التساؤلين ، تتسم بأهمية قصوى في اطار النشاط السياسي والاجتماعي — الاقتصادي والقومي والايديولوجي في المجتمع العربي .

ان الطبقات العربية الكادحة ، التي اشرنا فيما سبق الى أطرافها ، قد خضعت للعلاقات الاجتماعية الاقطاعية منذ القرن العاشر ، تلك التي تحولت منذ ذلك الحين الى المؤشر الرئيسي للمجتمع العربي . وقد تم لها ذلك مع تصدع بنيان المجتمع العربي المركزي تحت وطأة اتجاهات وعمليات الانفصال التي قام بها الاقطاعيون في داخل المجتمع ذاك ، وتحت قبضة الغزاة الاقطاعيين من الخارج ، من تتر وصليبيين .

وقد كان لذلك الخضوع ، بطبيعة الحال ، جانبه الايديولوجي . اذ أن تلك الطبقات الكادحة (عمال المدن ، والعمال الزراعيين ، والفلاحين الفقراء ، والحرفيين الصغار المسحوقين المتحدرين من الشريحة البورجوازية الصغيرة) عاشت فريسة للايديولوجية الاقطاعية — الجبرية التبريرية — المناهضة للتفكير العقلاني العلمي ولكل تحرك اجتماعي تقدمي . على ذلك النحو ظلت تلك الطبقات تمثل سلاحا ماضيا في أيدي الطبقات الرجعية وأحزابها السياسية ومؤسساتها الثقافية والدينية .

ولكن على اساس هذا الواقع الطريف المعقد ، اخذ كذلك ينمو ويتبلور ويتطور تناقض اكتسب أحيانا اشكالا حادة وعنيفة بين جماهير الطبقات الكادحة الواقعة في أسر الايديولوجية الاقطاعية من جهة ، والاحزاب والمنظمات السياسية التي تكونت في الوطن العربي تعبيرا عن مطامح الحركة السياسية التقدمية من جهة اخرى .

والجدير بالانتباه انه قد تبلور تناقض ، تحول احيانا الى صراع بين المفكرين التقدميين والجماهير الكادحة ، كذلك ، في العصر العربي الوسيط — من القرن السابع حتى القرن الرابع عشر — ، هذا التناقض الذي يجد مصادره في القاعدة الاجتماعية والدينية الايديولوجية لكلا الفريقين .

اما النقطة التي يشترك فيها الوضعان التاريخيان ، فهي أن الجماهير الكادحة — مع الاختلاف في تسمياتها الطبقية — غارقة حتى اذنيها في الايديولوجية الاقطاعية ، التبريرية الجبرية الغيبية ، بحيث أن المفكرين التقدميين والفرق السياسية والدينية التقدمية أظهرت بأنها دخيلة على التاريخ الاسلامي (في العصر الوسيط) والاسلامي والعربي (في العصر الحديث) ، وبأنها بالتالي عدوة تلك الجماهير « المؤمنة » و « العربية الإسلامية المؤمنة الاصيلة » .

لكنهما يختلفان — وهذا مفهوم بذاته — في أن المفكرين والمجموعات السياسية التقدمية الحديثة التي وقعت في « التأملية » ، لم تستطع أن تحل عقد العلاقة بين الفكر الاشتراكي العلمي والواقع العربي ، وأن المفكرين والمجموعات السياسية والتقدمية الوسطوية استطاعت ان تحل حلا مقبولا — في حينه — العلاقة بين الفكر الاسلامي المؤول تأويلا عقليا او عقليا هرطقيا ماديا من طرف وبين التأثيرات الفكرية الاجنبية ، اليونانية وغيرها، من طرف آخر .

والسبب في ذلك ، بالنسبة الى الاولين ، هو أن الثورة البورجوازية العربية لم تكتسب ابعادها الضرورية نتيجة للتواطؤ التاريخي الذي عقد بين الاقطاع والاستعمار الغربي (وقد كنا تعرضنا لهذا الامر فيما سبق) .

والجماهير تلك ، التي لم تخضع — مثلها في ذلك مثل الطبقة البورجوازية — لتحولات ايديولوجية عميقة ، ظلت ، هي والطبقة البورجوازية في كل شرائحها ، أرضا خصيبة للايديولوجية الاقطاعية الرجعية بتأكيدها على الخضوع ، ورفض التمرد (الثورة) ، والاخذ بالخرافة والمعجزة بدلا من المنطق السببي الذاتي ، غير التبريري .

على هذا الطريق أبعدت الجماهير تلك ليس عن الايديولوجية العقلانية والمادية الحديثة فحسب ، وانما كذلك — وهذا له دلالته العميقة بالنسبة الى موضوعنا — عن الجانب الايجابي التقدمي من التراث العربي ، تراثها هي نفسها .

ان البورجوازية ، التي ولدت هجينة وقاصرة وضيقة الرؤية ، لم تستطع أن ترى في الجماهير تلك حليفا ضخما لها في معركتها مع الاقطاع والاستعمار ، ولم تستطع بالتالي ١) ان تخلق ايديولوجية تقدمية او ، ٢) أن ترى في المنجزات الايديولوجية التقدمية الغربية تراثا خاصا بها أو، ٣) أن تعود الى التراث العربي باحثة فيه عن هذا الشكل او ذاك من السلاح الايديولوجي التقدمي لتكسب نفسها من خلاله قدرة على الهجوم والدفاع اولا،

ومشروعيـــة تاريخيـــة وتراثية وايديولوجية لكفاحها ضد العدو المزدوج ، الاقطـــاع والاستعمار ، ثانيا .

من هذا المنطلق للامور ، نجد ان المبادرة التاريخية الواعيـــة كثيرا أو قليلا قد احتفظت بهـــا القوى السياسية الرجعية المرتبطة بواقع الاقطـــاع وواقـــع تواطؤه مع الاستعمار .

ان هذه القوى السياسية بمؤسساتها الايديولوجية اعتقدت ، وبذلت اقصى جهدها لايهام الجماهير بأنها الوريثة الشرعية للتـــراث العربي ــ الاسلامي عموما ، اذ عملت على تحويله الى سلاح ايديولوجي يبرر لهـــا وجودهـــا الاجتماعي والايديولوجي . والحقيقة انها نجحت في ذلك الى حد كبير ، اي بقدر ما كانت القوى السياسية الاخرى (البورجوازية بشريحتيها الوسطى والصغرى ، والطبقة العاملة والفلاحون الفقراء) عاجزة عن أخذ قيـــاد الامور في ايديهـــــا .

والجدير بالذكر ان الايديولوجية الاقطاعية حينما تتكلم، بلسان «السلفية»، عن تراث عربي اسلامي ، فانها تؤكد على انها الممثل الحقيقي والوحيد له ، سالكة ، في سبيـــل تدعيم ذلك ، ثلاثة طرق ، كنا قد عرضنا لها فيما سبق، ويكفي الآن ان نأتي على تعدادها . لقد كانت التالية :

١) تزييف حقيقة العناصر التقدمية أو المحرضة على التقدم الموجودة في ذلك التراث ، باعتبارها دخيلة على هذا الاخـــير ، اي ذات مصدر أو مصادر اجنبيـــة .

٢) الطريق الثاني يقوم ، كذلك ، على تزييف تلك العناصر ، ولكن انطلاقا من تحويلها الى عناصر « اخرى » تدخل في نطاق التصور القدري الغيبـــي التبريري المناوىء لـــ « التقدم » الاجتماعي والعلمي الحقيقيين .

٣) اخيرا الطريق الثالث ، ويتحدد بالاعتراف بوجود مثل تلك العناصر التقدمية في التراث العربي الاسلامي ، ولكن مع التأكيد على انها لم تستطع الاسهـــام في تكويـــن الحياة العقلية للمجتمع العربي الاسلامي الوسيط ، خصوصا ، اي انها ظلت حبيسة الكتب والجدران .

وفي النهاية يراد التراث العربي ــ الاسلامي ان يظل ذلك التراث الـــذي يخدم مصالحها ، مصالح القوى الطبقية والسياسية الاقطاعية ، وان تبقى هذه الاخيرة هي الوحيدة المؤهلة لان تتكلم باسمه ، وبالتالي القيمة على الجماهير والموجهة لها .

ان المعتزلة ، ومن قبلهم القدريون واهل الراي والنظر ، وكذلك المفكرون الفلاسفـــة الذين نحوا نحوا فلسفيا واجتماعيا ماديا وهرطقيا (اي مناوئا للتصورات اللاهوتية الغيبية) ، مثل الفارابي وابي بكر الرازي والبيروني وجابر بن حيان وابن سينا وابن باجه وابن طفيل وابن رشد وابن خلدون والمقريزي ، ان هؤلاء جميعا سوف يعلن ، بلسان ممثلي السلفية الرجعية،

بأنهم غرباء عن الحضارة العربية الاسلامية ـ ، واعلانهم هنا يستتبع انزال اللعنة عليهم ـ ، او انهم ، من حيث الاساس ، في طليعة من رفع الوية التصورات القدرية الغيبية التبريرية ، او انهم حفنة ضئيلة من المارقين الزنادقة الذين لا يستحقون اكثر من أن ننساهم عن ظهر قلب .

حينذاك ، في هذه الحال الثالثة ، يؤكد اولئك السلفيون ـ الاقطاعيون أن الممثلين الحقيقيين للتراث العربي الاسلامي الجديرين بالاحترام والاحياء هم الجبريون ، والاشاعرة ، وابو حامد الغزالي ، وعبد الرحمن الجوزي وابن تيمية الخ ... ومن المعروف ان هؤلاء جميعا اكدوا على عبودية الانسان من قبل القدرة الغيبية ، ورفضوا واقع الترابط السببي في الطبيعة والمجتمع ، محلين محله الايمان بالمعجزة والخرافة والكرامات .

هكذا وفي الحالات الثلاث السابقة ، يتحول التراث العربي الاسلامي على ايدي القوى السياسية والايديولوجية الاقطاعية الى تراث **وحيد الجانب** ، تراث للمنجزات الرجعية التي تدور في فلك متطلبات العلاقات الاجتماعية الاقطاعية المعادية للتقدم الاجتماعي والقومي والعلمي : كل فكر يقوم على التبريرية الجبرية وعلى مناهضة العلم والعقلانية والسببية ، هو عنصر أصيل في التراث العربي ، وكل فكر مناهض لهذا الاتجاه ، يعتبر عنصرا دخيلا على هذا التراث .

ان ايديولوجيي الاقطاع يستخدمون كل تلك الطرق ، مفضلين احدها على الآخر اذا اقتضت الضرورة ، اي حسب مواقع وامكانات الخصم المحاور الثقافية التراثية والتاريخية . والمهم في النهاية هو الحرص على تثبيت الراي بأن التراث العربي الاسلامي ، الذي امتد من القرن السابع حتى القرن الرابع عشر (بغض النظر عن التراث العربي السابق) ذو نسيج متجانس وطبيعة ثابتة واحدة .

حينذاك ، ما علينا الا ان ننكفىء الى هذا التراث لنعيده الى حياتنا كما هو . وبذلك نكون قد حققنا مهمة احياء التراث .

والامر الجدير بالتأكيد في مجمل العملية وحسب تلك الرؤية ، ان تبقى الجماهير الساحقة في الوطن العربي :

١) « مقتنعة » بأن الخروج على هذه الصورة من التراث يعتبر بدعة يستحق صاحبها الادانة ، أو التصفية اذا لزم الامر ،

٢) سلاحا « جماهيريا » صارما تستخدمه القوى السياسية والايديولوجية الاقطاعية في تكريس الاوضاع القائمة واضفاء هالة القداسة عليها ، هذا بالرغم من وجود تناقض موضوعي بين تلك الجماهير الغاطسة في الايديولوجية الاقطاعية من جهة والقوى السياسية والايديولوجية الممثلة للاقطاع من جهة اخرى .

بسطور نستطيع استنباط القضية الاساسية فيما سبق : التراث العربي الفكري يجد نفسه **حتى الآن** مرغما على ان يقدم مزيدا من التبريرات

لشرعية الوجود الايديولوجي الاقطاعي ، وبالتالي للوجود الطبقي الاقطاعي، وذلك انطلاقا من واقع الحال في الوطن العربي ، الذي يتميز بأن الجماهير العظمى فيه تتحرك في اطار هذا الوجود الايديولوجي وتحميه معتبرة اياه الوجود الامثل ، ومعتبرة أن أي تحد له هو تحد لها نفسها .

ها هنا ، في هذه النقطة ، نجد امامنا شاهدا حيا على ان الجانب السلبي المنافح للتقدم الاجتماعي والعلمي من تراثنا ، قد اصبح جزءا عضويا من البنية الايديولوجية للجماهير الكادحة طوال رحلة تاريخية مديدة ، تمتد على الاقل من القرن العاشر .

وهذا الامر يشير بقوة الى أن التراث العربي عموما لم يضمحل او يجمد في مرحلة زمنية من التاريخ العربي ، وانما ما يزال يعيش بين ظهرانينا عبر عاداتنا وتقاليدنا وأفكارنا وتصرفاتنا . وهنا اشارة ضمنية الى الفرق بين « التاريخ » بصفته ماضيا وبين « التراث » ، وقد كنا تحدثنا عن ذلك في فصل سابق ، بالاضافة الى ذلك يكمن في ذلك الواقع شاهد على وجود « الاختيار التراثي » ممارسا على نحو عفوي أو واع من قبل القيمين على الايديولوجية الاقطاعية ومن قبل الجماهير الكادحة (عمال مدن وعمال زراعيين وحرفيين صغار وفلاحين فقراء خصوصا) ، في آن واحد .

لا شك أن ذلك الاختيار التراثي تم لدى هؤلاء الاخيرين ، من حيث الاساس ، على نحو عفوي ، بسبب أنهم مبعدون بالاصل عن ممارسة اختيار تراثي حر وواع منطلق من فهم ودراية بمشكلات التراث العربي الاسلامي . بالاضافة الى ذلك يمكن القول أيضا أن ذلك الاختيار التراثي اقترن لدى أولئك الكادحين بعنصر الارغام المتأتي عن هيمنة الايديولوجية الاقطاعية في المجتمع العربي اولا ، وعن فقدان تراكم ثقافي علمي دقيق لديهم ولدى « مثقفيهم » ثانيا .

★ ★

أما هؤلاء الاخيرون ، مثقفو الجماهير الكادحة التي ذكرنا مواقعها الطبقية ، فقد مروا بعدة مراحل اختلفت في كل منها رؤيتهم الى التراث العربي الاسلامي :

أولى تلك المراحل تحددت برفض اولئك لهذا التراث بصفته عبئا متسما باللاعقلية والطغيان الفكري والسياسي والاقتصادي . ولا شك أن من أهم أسباب هذه الرؤية التراثية الرافضة فشل الثورة الثقافية البورجوازية ذات الاوجه الثلاثة ، الاجتماعي والقومي والثقافي . ومن هنا كانت تلك الرؤية تمثل ردود فعل على « النزعة السلفية » ، في صيغتها الدينية الوثوقية خصوصا .

وقد يكون سلامه موسى ، الذي يتحدر من موقع بورجوازي صغير ليبرالي، أهم شخصية تحركت ، على الاقل في مراحلها الفكرية الاولى ، في نطاق تلك الرؤية التراثية الرافضة التي يسميها هو بـ « المستقبلية » ، معارضا

بها « السلفية » . وقد اشرنا في القسم الاول من هذا الكتاب الى محاولته استبدال الاحرف العربية بأخرى لاتينية تعبيرا عن رؤيته هذه .

ويكاد سلامه موسى يضع النقاط على الحروف بالنسبة الى استفحال « النزعة السلفية » التي عمل على الكفاح ضدها . فهو يرجع اسبابها الى عدم نشوء « مجتمع صناعي كان جديرا بأن يحدث مجتمعا مستقبليا يكتب مؤلفوه بلغة الشعب وتنتقل اهتماماتهم الذهنية من التأليف عن قدماء العرب الى التأليف عن مشكلاتنا العصرية » (١) .

وتجدر الاشارة هنا الى أن هذه المرحلة من رؤية مثقفي الجماهير العربية الكادحة للتراث العربي الاسلامي لم تنقرض بموت سلامه موسى ، وانما استمرت تمارس بأشكال مختلفة وجودا في البنية الثقافية الذهنية لاولئك المثقفين . وقد ظل ذلك سائدا حتى مرحلتنا ، اي المرحلة الرابعة من الرؤية التراثية لهؤلاء الاخيرين ، التي سيأتي الحديث عنها لاحقا . وهذا يسمح بالقول بأن هذه المراحل لم تسر الواحدة بعد الاخرى ، وانما بشكل متداخل متشابك (٢) .

---

١ ــ سلامة موسى : البلاغة العصرية واللغة العربية ، نفس المعطيات سابقا ، ص ١٢ .

٢ ــ انطلاقا من الرغبة في فهم تراثنا العربي الاسلامي من موقف طبقي متحزب لمصالح « البسطاء من الناس » ، يكتب ، مثلا ، محمد عمران منطلقا من انه ، في ذلك ، متفق مع ادونيس ، « ما اكثر القول في تراثنا وايضا ، ما اقل الكلام ؟ الكلام الذي هو حوار ، الذي هو جسر للدخول في ارض الحقيقة ... فلقد انعدم الحوار ، او كاد ، في تراثنا » (جريدة الثورة ــ دمشق ١٩٧٤/٦/١٨) . وهو يريد أن يدعم رأيه هذا من خلال المثل الشعبي الموروث « من علمني حرفا كنت له عبدا » ، قائلا طبقا لذلك بأنه لم يكن ، في ذلك التراث ، « من ثم سوى التقليد » ، تقليد الخلف للسلف .

وهنالك موقف مماثل من ذلك التراث اكثر وضوحا ، يأخذ به جلال فاروق الشريف . ففي كتابه « بعض قضايا الفكر المعاصر ــ نفس المعطيات سابقا ، ص ١٢١ » يكتب ما يلي ، مصنفا المواقف الراهنة من ذلك التراث : « هل نعتبره نقطة البداية في التحديث ، اي هل ننطلق من القيم الاساسية التي يطرحها ونحاول تحديث المجتمعات العربية في ضوء فهم جديد لهذه القيم ؟

هذا هو أحد الاتجاهات ، وهو الاتجاه التراثي او السلفي . أم هل نسعى لايجاد صيغة للتوفيق بين التراث وبين الحداثة ؟ وهذا هو اتجاه اخر أو الاتجاه الثاني .

أم يجب أن نقطع الصلة بهذا التراث وقيمه وننطلق مع قيم جديدة تماما كما يطرحها العصر او كما يطرحها التطور التاريخي ؟

فاذا اطلقنا على الاتجاه الاول اسم الاتجاه التراثي السلفي ، فان الاتجاه الثاني هو الليبرالي ، اما الاتجاه الثالث فهو ما يمكن ان يسمى الاتجاه الثوري (خط التشديد مني : ط تيزيني) . ان ذينك الرأيين يقدمان مثلا حيا لما يطرح في حياتنا الثقافية الراهنة حول التراث العربي (الاسلامي) باقلام مثقفين يدافعون سياسيا عن مصالح « البسطاء من الناس » أي الجماهير الكادحة .

ولا شك انهما ــ وقد كتبا عام ١٩٧٤ ــ يطعنان قلبين (والطعن هنا ينحدر من حيث الاساس من خطأ نظري معرفي) :

أما المرحلة **الثانية** من رؤية مثقفي الجماهير الكادحة الى التراث العربي الاسلامي فقد تميزت بتحويله الى حقل من المحرمات التي لا يجوز الحجاج والخوض فيه حرصا على « عواطف واحاسيس الجماهير المؤمنة » . وقد اقترنت هذه الرؤية في غالب الاحيان بمواقف سياسية لمجموعات او احزاب سياسية تدور عموما في فلك المنحى اليساري .

وبصورة رئيسية عامة فان تلك الرؤية التراثية الوجلة اخذت تتسع وتفرض نفسها مع انتهاء الحرب العالمية الثانية وحصول مجموعة من الاقطار العربية على استقلالها السياسي . فلقد اخذت اذ ذاك بعض القوى والاحزاب السياسية ذات النزعة الاشتراكية والقومية تبرز في الحياة السياسية لتلك الاقطار ، طارحة قضايا التقدم الاجتماعي والوحدة العربية والنضال ضد التدخل الاستعماري الاقتصادي والسياسي والثقافي .
وبطبيعة الحال ، أخذت القوى والاحزاب السياسية الاقطاعية والبورجوازية الاقطاعية تمارس كل اشكال الصراع ضد المنحى اليساري

اولا ، قلب ذلك التراث النظري الذي يحتوي ، بصفته جزءا من بناء فوقي لبنية تحتية طبقية ، اتجاهات ، او بشكل ادق اتجاهين كبيرين رئيسيين متناقضين ومتصارعين ، والذي لا يمثل بالتالي نسيجا واحدا متجانسا . اما الثاني فهو قلب « البسطاء من الناس » الذين يكتب باسمهم ولهم ، لانهما يبقيان عليهم تحت قبضة الايديولوجية الاقطاعية البورجوازية التي تدعي بأن هنالك تراثا « واحدا اصيلا ومتجانسا » ، وان كل ما عدى ذلك دخيل . وحينما نرفض ذلك التراث ، فاننا نقدم الحجة للقيمين على تلك الايديولوجية ولتلك الجماهير نفسها باننا دخلاء على قضاياها ، ناهيك عن الاطاحة بمبدأ العلاقة بين التاريخ والتراث بصفتها علاقة بين اللاستمرارية والاستمرارية .
والجدير بالاشارة ان محمد عمران راجع موقفه في مناسبة اخرى ، حينما طرح السؤالين التاليين : « هل يعوق التراث عملية ابداعنا المعاصر ؟ وفي الحالة تلك هل يتوقف الابداع على الانسلاخ عن التراث ؟ » . ويجيب عنهما : « سؤالان يبدوان ساذجين ، فمسالة التراث لا تطرح بهذه البساطة . من يدعي ان شجرة في الريح تورق ... ؟ » ملحق الثورة الثقافي ، دمشق ١٩٧٧/٢/٣ . لا شك ان مسالة التراث لا تطرح ، كما قال ، بتلك البساطة .. ولكنها حيث طرحت ، فانها تشير الى اشكالية الوضع في الطرح التراثي لدى فريق من مثقفي اليسار العربي .
واخيرا نورد الشاهد التالي الذي يعبر عن مدى القصور في الرؤية « التراثية » لدى واحد ممن ندخلهم في اطار « اليسار الماركسي التأملي » ، « يسار الكتب » : « ان الاشتراكية العلمية تنبثق من جدل الواقع وليس من جدل التراث » ــ ملحق الثورة الثقافي ، دمشق ١٩٧٧/٣/٣١ . هذا التقرير الذي يسيء بالدرجة الاولى الى الاشتراكية العلمية نفسها والى الواقع الذي يراد لها ان تطبق فيه ، هو ابعد ما يكون عن فهم جدلي تاريخي تراثي لجدلية الواقع والفكر . فبغض النظر عن الضحالة في فهم التراث ــ الذي يشكل في احد اوجهه واحدا من ابعاد الواقع الماضي والحاضر ــ ، فاننا نواجه في ذلك التقرير انكارا بدائيا لجدلية « الداخل والخارج » و « النحن والغير » ، وتفريطا ارعن بتحديد الماركسية لنفسها بانها « الوريث الشرعي للفكر التقدمي العالمي » ، بما في ذلك الفكر العربي .

الذي تمثله قواه واحزابه السياسية ، مستخدمة في ذلك « التراث » دريئة تشرف من ورائها على عملية ادانة وتكفير وزندقة هذه الاخيرة امام شهود العيان ، الذين هم الجماهير الكادحة العربية ، وذلك بهدف تأليبهم عليها .

ولقد استطاعت تلك القوى والاحزاب السياسية الاقطاعية والبورجوازية الاقطاعية تحقيق نجاح كبير في ذلك انطلاقا من **ثلاثة مواقع ،** موقعها الذاتي ، وموقع الاستعمار الثقافي الدخيل ، وموقع تلك الجماهير **نفسها .**

فالاقطاع عمره طويل في التاريخ والتراث العربي ، وتقاليده وخبراته في قمع « الجديد » اصبح لها جذور عميقة ، وبالتالي فهو يظهر امام الجماهير الكادحة العربية غير المسيسة كما لو انه والتاريخ العربي الاسلامي امر واحد .

والاستعمار اتى الوطن العربي غازيا حاملا معه احدث وسائل التهجين الثقافي . وهو اذ خرج من هذا الوطن خروجا سياسيا **مباشرا ،** فانه ظل رغم ذلك يمارس هنا وجودا اقتصاديا وسياسيا وثقافيا غير مباشر . هذا الوجود برز بشراسة الى الساحة حينما اذان — مع حلفائه المحليين — المنافحين عن افكار الاشتراكية العلمية والوحدة العربية بأنهم « كفار » ومنحلون « جنسيا اخلاقيا » ، اي بأنهم دخلاء على « الاصالة العربية الاسلامية » .

اما ان تكون القوى والاحزاب السياسية الاقطاعية والبورجوازية الاقطاعية قد حققت نجاحا في حربها ضد مثيلتها الممثلة للجماهير الكادحة من موقع هذه الاخيرة (الممثلة) نفسها ، فان هذا يعود الى عاملين رئيسيين . الاول من هذين الاخيرين كمن في ضآلة وجودها في التاريخ والتراث العربي بالقياس الى وجود القوى الاخرى . فلو غضضنا النظر عن المرحلة الممتدة من القرن السابع الى اوائل القرن الحادي عشر ، حيث وجدت الايديولوجية الاقطاعية مع ايديولوجية الارهاصات الراسمالية التجارية المبكرة دون ان تكون المهيمنة بشكل مطلق ، فاننا نجد أن المرحلة التالية الممتدة من القرن العاشر حتى القرن التاسع عشر منحتها تلك الهيمنة المطلقة ، وان ما تلى من مراحل (من القرن التاسع عشر حتى المرحلة المعاصرة) ظل يمثل حكرا ايديولوجيا **لها .**

اما العامل الثاني فينطلق من استحكام ظاهرة «التأملية» بقدرات مثقفي الجماهير العربية الكادحة وقواها واحزابها السياسية ، جاعلة **منها مشلولة وعاجزة عن رؤية** الواقع العربي في تجاعيده الخاصة ضمن الاطار الشامل . لقد خضع اولئك لظاهرة الانفصال عن الواقع الحي ، معتقدين ان الحكمة والعلم ينبعان من الكتب ليصبا في الكتب ، بعيدا عن مجرى الحياة الدافق . وهذا ما اظهرهم بمظهر الدخلاء على الوطن العربي واتاح لموضوعة « النظرية الدخيلة او المستوردة » ان تفرض نفسها على قطاعات كبيرة في هذا الوطن ، منها ، بل ربما في **مقدمتها ، قطاع واسع** من الجماهير الكادحة نفسها .

هكذا تمت القطيعة « التراثية » بين هذه الجماهير وقواها واحزابها السياسية . وماذا كان رد هذه الاخيرة ؟ انه انطلق من الدعوة الى طي قضية التراث العربي الاسلامي وابعادها عن الطرح ، لكي لا « تهيج عواطف الجماهير تلك » المؤمنة . وماذا كانت الحصيلة ؟ انها ايغال القوى والاحزاب السياسية الإقطاعية والاقطاعية البورجوازية في عملية تحويل التراث العربي الاسلامي وقضاياه النظرية الى « حصان طروادة » تهدد من خلاله القوى الاخرى وتشل من فاعليتها السياسية والثقافية الايديولوجية وتؤلب كل « المؤمنين » ضدها .

اخيرا تبرز المرحلة **الثالثة** من رؤية مثقفي الجماهير الكادحة الى التراث ذاك . هنا تكتسب المسألة طابعا جديدا . وقد تميز الاطار الاجتماعي الموضوعي لهذه المرحلة بنشوء مجموعة من الانظمة السياسية في بعض الاقطار العربية اتسمت بمزيد من الحزم في كفاحها ضد الاستعمار القديم والجديد وبالقيام بمجموعة من التحولات الاقتصادية والاجتماعية والسياسية ، مما جعلها تدخل ، الى هذه الدرجة أو تلك ، في نطاق ما نسميه بطريق التطور اللاراسمالي في بعض الاقطار العربية .

في هذا الوضع الجديد أخذت الثقافة الاشتراكية الديموقراطية المعادية للقيم الاقطاعية والبورجوازية تطرح نفسها في سياق الكفاح ضد العالم القديم . وبطبيعة الحال ، كان على مجموعة من المثقفين والسياسيين الاشتراكيين العلميين والقوميين الديموقراطيين أن يتعرضوا لقضايا التراث العربي الاسلامي في اطار عملية تثقيف الجماهير بغالبيتها المؤمنة . لقد وجد اولئك المثقفون والسياسيون أنفسهم أمام مسألة لا يمكن تجاوزها . تلك هي : كيف نعبىء الجماهير تعبئة اشتراكية وقومية ديموقراطية ، اذا كان معظمها ما يزال متمسكا بالقيم الدينية الاسلامية والمسيحية ؟

هكذا كان السؤال ، وما يزال مطروحا في مجرى النشاط العملي السياسي والثقافي في تلك الاقطار العربية . وقد كان الجواب لدى فصائل متعددة من المثقفين والسياسيين الاشتراكيين العلميين والقوميين الديمقراطيين بأن الدينين الاسلامي والمسيحي لا يتعارضان ، في نطاق تاويل عصري لهما منطلق من منهجية البحث الماركسي ، مع الاخذ بالاشتراكية العلمية واساسها الفلسفي نظرية وبالاشتراكية تشكيلة اقتصادية اجتماعية .

ولكن هذا الجواب اتسع ، لدى مجموعات اخرى من اولئك المثقفين والسياسيين ، بحيث أخذوا يجهرون بالقول بأن الافكار الاشتراكية الحديثة (العلمية) نفسها متضمنة في ثنايا التراث العربي الاسلامي . وبذلك ، فما علينا الا أن نمد ايدينا الى الوراء ، لنكتشف كل ما من شأنه تدعيم مواقعنا الايديولوجية الاشتراكية لدى جماهيرنا ، مزيلين بذلك مرة واحدة والى الابد تلك القطيعة التي تكونت بيننا وبين هذه الجماهير ، ومثبتين كذلك أن تاريخنا وتراثنا مترعان بالافكار الاشتراكية الثورية ، ونكون بذلك ، اخيرا ، قد سحبنا البساط من تحت ارجل القوى والاحزاب

السياسية الاقطاعية والبورجوازية الاقطاعية ، التي جعلت من تاريخنا وتراثنا لفترة مديدة حكرا لها واحتياطيا ايديولوجيا لمعاركها ضد التقدم .

ان هذه المرحلة من رؤية التراث العربي الاسلامي الممثلة من قبل مثقفي وسياسيي الجماهير العربية الكادحة ، تمثل ظاهرة ذات وجهين . فهي في وجهها الاول ، تحمل عناصر التحريض على التصدي لذلك التراث وقضاياه النظرية بأفق مسيس عملي ، أفق الكفاح من أجل بناء علاقات اشتراكية في الوطن العربي ، تلك العملية التي تشترط جعل الجماهير الكادحة في مركز الثقل للنشاط السياسي العام : لقد تحولت قضية التراث لاول مرة في الوطن العربي وبهذا الوضوح الى قضية **سياسية متحزبة** للتقدم الاجتماعي (الاشتراكي) ، ومن ثم فان نزعة كالتحييدية بأشكالها الثلاثة ، الاكاديمية والوثائقية واللاادلجة ، تجد مصرعها في اوساط معظم باحثي التراث العربي الاسلامي .

اما الوجه الآخر من تلك الظاهرة فيجسد نكوصا علميا معرفيا وايديولوجيا طبقيا الى وراء . فالدعوة الى رؤية ذلك « التراث » من حيث هو حلال فعلي لمشكلاتنا المعاصرة ، من حيث هو مرجع تختزن فيه الحلول والاجابات ، ان الدعوة هذه التي يطرحها اصحابها باسم الدفاع عن الحركات الثورية في التاريخ العربي **والحماسة لها من منطلق اشتراكي طبقي او قومي او كليهما معا او من منطلق ديني مستنير ، هي صيغة «يسارية» مقلوبة** من صيغ « السلفية الدينية الوثوقية » . ذلك لانها تجهل مسألة السياق التاريخي والتراثي للحدث الاجتماعي ومسألة العلاقة بين النسبي والمطلق في نطاق هذا الاخير ، كما طرحناهما في فصل سابق من هذا القسم الثاني .

وليس من شك في أن مقتضيات النفعية السياسية تشكل واحدا من عوامل التكوين الرئيسية لذلك الاتجاه التعسفي .

وعلينا ان نشير هنا الى ان هذا الاتجاه الاخير قد لقي تشجيعا من بعض المثقفين خارج الوطن العربي باسم الفكر الماركسي — المادية التاريخية. من هؤلاء يبرز مثلا روجيه غارودي الفرنسي ، (١) الذي عمل منذ زمن على دغدغة عواطف مجموعة من المثقفين العرب اليساريين وعواطف المؤمنين المسلمين والمسيحيين في الوطن العربي على نحو لا تاريخي ولا تراثي يفقأ العين .

ولقد لقي ذلك الاتجاه انصارا متحمسين عملوا منذ سنوات ، وما يزالون يعملون ، على الدعوة اليه . والجدير بالاهتمام العميق انه سلاح ذو حدين . فهو من طرف يهدف الى اقناع الجماهير العربية الكادحة بأفكار

---

١ — في كتابه « ماركسية القرن العشرين (الطبعة الالمانية ، راينبك — هامبورغ ١٩٦٩ والطبعة العربية التي صدرت في بيروت) . وفي محاضرة له حول « الاشتراكية والاسلام » ، صدرت في مجلة الطليعة المصرية ، يناير ١٩٧٠ .

الاشتراكية والتقدم وبضرورة العمل على الكفاح من أجل مجتمع اشتراكي في وطن عربي موحد قوميا ، وهو يسعى الى زعزعة تأثير الايديولوجية الاقطاعية والبورجوازية الاقطاعية على تلك الجماهير ، موظفا طاقاتها في خدمة ذلك الهدف .

وقد يكون أصحاب ذلك الاتجاه قد حققوا كثيرا أو قليلا من طموحهم ، ولكن حده الآخر يمكن أن يؤدي الى نتائج غير مباشرة ومناقضة للاهداف التي وضعت له . من هذه النتائج الاعتقاد بأن الجماهير العربية الكادحة لم تعد بحاجة الى الاشتراكية **العلمية** المطوعة **اشتراكيا علميا** لخصوصيات مشكلاتها ، وذلك لان تاريخها وتراثها جديران بأن يمداها بما تحتاجه من اجابات نظرية سياسية واقتصادية وفلسفية واجتماعية وقومية الخ ..

ها هنا تعبأ تلك الجماهير ، **مرة أخرى** ، ضد الاشتراكية والتقدم والوحدة القومية انطلاقا من موضوعة « الافكار المستوردة » ، لتجر الى مصب الاصلاحية الاجتماعية واللاتاريخية واللاتراثية ، وربما كذلك الى تيار الشوفينية القومية او التعصب الديني . ان العودة الى اسطورة الافكار خارج الزمان والمكان تصبح ماثلة أمام العين .

ونستطيع أن نقدم عدة شواهد على ذلك الاتجاه الممثل للمرحلة الثالثة من رؤية مثقفي الجماهير العربية الكادحة الى التراث العربي الاسلامي. ففي نطاق الفكر الفلسفي ظهر كتاب محمد عماره « المادية والمثالية في فلسفة ابن رشد » (١) ، وفي نطاق الفكر السياسي قرانا لجورج حنا مقالا حول « اشتراكية علي » (٢) ، ولاحمد عباس صالح كتاب « اليمين واليسار في الاسلام » (٣) ، وكراسا بعنوان « الثقافة القومية الاشتراكية — تاريخ الفكر الاشتراكي » (٤) ، وفي حقل الفكر السياسي الديني يبرز كتاب « الحركات السرية في الاسلام » (٥) لمحمود اسماعيل .

واذا كنا قد وصلنا الآن الى المرحلة **الرابعة** والاخيرة من رؤية مثقفي الجماهير الكادحة العربية الى التراث العربي الاسلامي ، فاننا نجد انفسنا أمام محاولات أولى ، تطمح مقدمتنا هذه « في نظرية مقترحة » حول ذلك التراث الى ان تكون واحدة منها ، حيث تعمل على ان تجسد بصيغة فعلية معمقة مطلب البحث التراثي العلمي الدقيق في تقصي الظاهرة التراثية في سياقها الذاتي دون أي محاولة للتطويع التعسفي او الرفض

---

١ — دار المعارف بمصر ، ١٩٧١ .

٢ — في مجلة « النهج » — صور — لبنان ١٤ تموز ١٩٥٩ .

٣ — بيروت ١٩٧٢ .

٤ — مطبوع كاملية ، دمشق ١٩٧٤ .

٥ — بيروت ١٩٧٣ .

القبلي المبتذل . (۱)

ان هذه المقدمة المقترحة حول التراث العربي الاسلامي تجد نفسها في تعارض مبدئي عميق مع كل النزعات التي أتينا عليها في « القسم الاول » والمنطلقة من مواقع « الفكر اللاتراثي اللاتاريخي » ، ولكنها لا ترفع الادعاء بأنها حققت الابعاد المثلى من البحث التراثي ، لان مثل هذا الادعاء يتعارض بالاصل مع طبيعة البحث **التراثي** العلمي (الجدلي التاريخي التراثي) .

وهذه « المقدمة » المقترحة في الحين الذي لا تتوقف عند رفض تلك النزعات اللاتراثية اللاتاريخية ، بل تخضع لهذا الرفض كذلك المراحل الثلاثة من رؤية مثقفي الجماهير العربية الكادحة الى التراث العربي الاسلامي والمأتي عليها سابقا ، في هذا الحين نفسه يدرك صاحب هذه المقدمة ادراك اليقين أن جهده المسطور هنا والذي يدخل في نطاق مهمات « ثورة تراثية » عربية ، لا يمكنه أن يكتسب ابعاده وآفاقه الدقيقة الا بوضع هذه الاخيرة في سياقها من « الثورة الثقافية الاشتراكية » ، التي تكتشف معناها ومغزاها وموجباتها عبر « الثورة الاجتماعية الاشتراكية التوحيدية » في الوطن العربي .. ومن هنا توجب علينا أن نتعرض ، فيما يلي ، لحلقات الاتصال العيانية بين تراثنا من طرف وتلك الثورة الثقافية الاشتراكية من طرف آخر .

ثانيا ـ طرحنا في بداية هذا المقطع (أولا) سؤالين رئيسيين ، أجبنا عن الاول منهما ، محددين أبعاد وآفاق العلاقة بين التراث العربي الفكري من جهة

---

۱ ــ صدر عام ۱۹۷۳ (دار الطليعة ــ بيروت) بحث بعنوان « التراث والثورة » لغالي شكري يمثل محاولة جادة لطرح قضايا التراث العربي في اطار هذه المرحلة الرابعة من رؤية مثقفي الجماهير الكادحة العربية . كذلك نستطيع ان نرى في بحث حسين مروة « الموقف من التراث في الدين والفلسفة ــ مجلة الاداب ، بيروت ايار ۱۹۷۰ » ، وفي تعليق كتبه محمود امين العالم على بحث لانور عبد الملك بعنوان « الخصوصية والاصالة » وقدمه الى ندوة « ازمة التطور الحضاري في الوطن العربي المنعقدة في الكويت ابريل ۱۹۷٤ ، وفي بحث حول « الاستراتيجية الجنسية في الشعر العذري ــ دراسة سوسيولوجية ، للطاهر اللبيب الجديدي من تونس (مجلة الفكر ، تونس عدد ٥ فيفري ۱۹۷٤) ، وفي « محاولة للبحث عن ديوان الثورة في الشعر العربي » التي بدأها عبد المعين الملوحي (جريدة الثورة ــ دمشق ــ ۱۹۷۲/۱۲/۲۳) تعبيرا ذكيا ومعطاءا عن تلك المرحلة . ولكن من الضروري الاشارة هنا الى ان هذه المرحلة الاخيرة ، الرابعة ، التي تجسد ، في رأينا ، وضع النضج والجدية في البحث التراثي ، بحاجةماسة الى مزيد من النشاط العلمي الاكاديمي المسيس وذي النفس الطويل الرصين . ومن المتوقع ان ذلك سيستحوذ في السنوات القادمة على اهتمام عدد كبير من العلماء الثوريين في الوطن العربي ، مما يجعلنا ننظر بتفاؤل الى مستقبل هذه المرحلة من البحث التراثي في ذلك الوطن .

وبين الواقع الفكري الايديولوجي السائد حاليا في أوساط الطبقات الاجتماعية العربية الكادحة ، والذي يتحرك ، من حيث الاساس ، في اطار الايديولوجية الاقطاعية ، من جهة أخرى .

اما السؤال الثاني فقد صغناه على النحو التالي : ما هي ابعاد وآفاق العلاقة — فيما اذا وجدت — بين التراث العربي الفكري من طرف وبين القضايا النظرية والعملية للثورة الاشتراكية التوحيدية في الوطن العربي من طرف آخر — هذا علما بأن تلك القضايا هي الرئيسية ضمن بنية الواقع العربي المعاصر في آفاقه الثورية ؟

الاجابة عن هذا التساؤل الخطير تستوجب بطبيعة الحال انجاز دراسة شاملة للفكر العربي في سياقيه التاريخي والتراثي (ونحن عازمون على انجاز هذه المهمة الكبرى) . ولكننا ، عبر التحليل الذي قدمناه في الفقرة الخاصة بـ « الثورة الاجتماعية » ، استطعنا الوصول الى نتيجة ذات طابع مبدئي حاسم ، هي أن الخروج من واقع الوطن العربي المتخلف اجتماعيا وحضاريا والمجزأ قوميا قد أصبح مرهونا اولا واخيرا بالعمل على بناء مجتمع اشتراكي شامل ، على النحو الذي فصلنا فيه فيما سبق. وكما يبدو فان هذه النتيجة ، في وجهها **الموضوعي** المفصح عنه هنا ، تتضمن أيضا وجها آخر ، وجها ذاتيا ، ذلك هو انجاز ثورة ثقافية اشتراكية تكتشف ابعاد ذلك المجتمع الاقتصادية والاجتماعية والسياسية والاخلاقية ، كما تطرح وتطور بنيته الثقافية الجديدة . أي اننا هنا — ونقول هذا في حدوده العامة — لا نستطيع انجاز ذلك المجتمع الاشتراكي برؤوس اقطاعية أو بورجوازية . من هذا الموقف ننطلق في طرحنا ضرورة اكتشاف الجسور — فيما اذا كانت موجودة — بين التراث العربي الفكري وبين الفكر الاشتراكي العلمي واساسه الفلسفي بصفته الاطار النظري المطوع تطويعا اشتراكيا علميا للمهمات الاجتماعية الاقتصادية والقومية والثقافية المطروحة على بساط البحث في اطار الواقع العربي الراهن ، اي المطوع لمقتضيات وموجبات وآفاق « المرحلة القومية المعاصرة » .

ان القيام باكتشاف مثل تلك الجسور يدخل ، اذن ، وبالدرجة الاولى ، في نطاق اكتشاف وحدة الماضي بالحاضر العربي ، أي التاريخ بالتراث في حلقته المعاصرة ، وبالتالي وحدة اللااستمرارية بالاستمرارية . وهذا عمل مشروع ، بل ملزم لمن يتصدى لقضايا النضال الاجتماعي الاقتصادي والقومي والسياسي والايديولوجي في الوطن العربي .

ومن هنا ، فان نجعل من التراث العربي الفكري — في وجهه التقدمي — طريقا الى الواقع العربي الراهن في اتجاهاته الثورية الممكنة ، اي في اتجاهات وحدة النضال الاشتراكي والقومي ، تلك هي في الحقيقة ، المهمة الفكرية المسيسة للرؤية الجديدة لذاك التراث .

★ ★

وعلينـــا هنا أن نضيف اضافة ضرورية وذات شقين :

أ ــ ان « المرحلة القومية المعاصرة » ــ مأخوذة هنا بمعنى « التشكلية الاقتصادية الاجتماعية » في اوجهها المعقدة والمركبة السائدة في الوطــن العربي ــ تشتق مشروعية وجودها بالاصل وفي اتجاهاتها الثورية منهــا نفسها ، اولا واخيرا . فهي تستطيع أن تنجز عملية التجاوز الذاتية **فقــط** عبر ثورة اشتراكية توحيدية . ولذلك فحين تطرح هذه الثورة حلا لاشكالات تلــك المرحلة ، فانه لا يكون في ذلك اي مصدر لاحراج الثوريين الاشتراكيين في الوطن العربي احراجا اجتماعيــا أو قوميا او ايديولوجيا أمام اعدائهم أو أمام أولئك الذين يتحركون في الوسط .

ومن هنا فان ذلك الطرح للواقع العربي الراهن لا يحتاج ، **من حيث المبدأ**، الى التراث العربي الفكري التقدمي لكي يدلل على مشروعيته الاجتماعية (الموضوعية) والايديولوجية (الذاتية) . ذلك لأن هذه الاخيرة تنطلــق من انه ، أي الطرح ذاك ، انبثق من مقتضيات ومواصفات ذلك الواقع ، مأخوذا في اتجاهاته الثورية الممكنة والوحيدة .

ب ــ حين نتكلم عن ضرورة اشراك التراث العربي الفكري التقدمــي في تقديــم وتبرير مشروعية تثوير « المرحلة القومية المعاصرة » في الوطن العربي ، فاننا نكون قد انطلقنا من الواقعين التاليين :

١ ــ استمرار التراث ذاك في تلك المرحلة ، وتكوينه ، من ثم ، بعض عناصر هذه الاخيرة (وقد تحدثنا عن ذلك في معرضــــــس التصدي لقانون « العلاقة بين الداخل والخارج ») ، (١)

٢ ــ تحويل ذلك التراث الى اداة **قمــع** في أيدي ايديولوجيي الطبقات الاجتماعية المنهارة (الاقطاع والبورجوازية في شريحتها العليا المتداخلــة بالاقطاع والمتواطئة معه) توجهها ضد التنظيمات السياسية والايديولوجية الممثلة للطبقات الكادحة (العمال والفلاحين الفقراء وشرائح البورجوازية الصغيرة) ، والى اداة **لجم** يوجهها اولئك الايديولوجيون ضد الطبقــات الكادحــة هــذه .

وعلى العكس من « المرحلة القومية المعاصرة » في اتجاهاتها الثوريــة الممكنة والوحيدة التي تكتشف مشروعية وجودها فيها نفسها بصفتهــا تنطوي على الافق التقدمي المستقبلي ، فان وجود تلك الطبقات الاجتماعية الرجعيــة الهجينة فقــد مشروعية وجوده الذاتية . ولذلك فان لجوءها الى التراث العربي الاسلامي في صيغته الدينية الوثوقية الرجعية يصبح أمرا لا مناص منه . ان هذا الفعل من قبل تلك الطبقات لا يماثل فــي

---

١ ــ ان غياب هذه الرؤية للمسالة في اوساط معظم المثقفين العرب جعل ويجعل البعض ليــس فقــط من منظري قضية التراث العربي ضمنــهم ، وانما كذلك من العامليــن في الحقول الفنيــة والادبيــة ، يطلقون احكاما اعتباطية سطحية تنبىء عن جهــل فاضــح بالمسائل النظرية لتلك القضية . فمثلا شريفة فتحي ، رسامة وشاعرة ، تكتب : « التراث هو الذي يعطي الحياة ويحدد الملامح » (الثقافة العربية ، اذار ١٩٧٥) .

خطورتـه لجوء ايديولوجيي الطبقات الراسمالية الاستعمارية في البلدان الاستعمارية المعاصرة الى الجانب الرجعي المعيق لتقدم من تراث شعبها. اذ هنا يتم هذا الإمر بعد أن حققت الطبقات البورجوازية الاوروبية ثورات عاصفـة اطاحت ، من حيث الاساس ، بالعالم الاقطاعي القديـم ، متيحة امكانـات جديدة وعملاقة للتقـدم الايديولوجي ، خصوصا ، في نطـاق الطبقـات الكادحة — والبروليتاريا في رأسها — ، هذه الامكانات التـي استخدمت ، في أتون الصراع الطبقي ، في سبيل خلق تنظيمات وحركات ثورية حقا ضد المجتمع الراسمالي الجديد . بكلمة : ان لجوء ايديولوجيي الطبقة الراسماليـة الاستعمارية الى ذلك الجانب من تراث شعبها تم بعد ان تحقق تراكم ثقافي ايديولوجي هائل لدى جماهير الطبقـات الكادحة ، بحيث اصبح ليس من السهل أن تلجم بواسطة ذلك التراث .

في الوطن العربي يختلف الامر اختلافا بينا ، ففيه لـم يحدث تراكم ايديولوجي ثقافي مرموق في اطار الصراع ضد الايديولوجيـة السائدة (الاقطاعية) ، وذلك لان ما كان قد عول في تحقيقـه علـى « النهضـة العربيـة » البورجوازية الحديثة ، سقط ، من حيث الاساس ، منـذ البدء . فظلت ، بذلك ، جماهير الطبقات الكادحة فريسة لهذه الايديولوجيا ذات العمر الممتد منذ القـرن السابع .

ها هنا نتبين خطورة لجوء ايديولوجيي الطبقات الرجعية العربية الـى التراث العربي الاسلامي : انها تبحث فيه عن مبرر ومشروعية لوجودها المتجاوز اجتماعيـا واقتصاديـا وايديولوجيا .

ومن هنا تنشأ الاشكالية والصعوبة والحساسية في عملية التثويـر الثقافي الاشتراكي . وقد يبدو أن قضية هذا التثوير ارتفعت ، بفعل ذلك، الى صعيد المهمات الجوهريـة القصوى بهدف سحق ذلك الوجود الاقطاعي الايديولوجي الماضوي . هنا وبسهولة يواجهنا عبد الله العروي بتأكيد العارف : ألم أقل لكـم أن العمل الايديولوجي هو الاساس في نشاط المثقفين العـرب راهنـا ؟!

ان في المسألة صعوبة ولا شك ، والعروي معه حق في تأكيـده ذاك ، ولكن فقط حينما نظل على سطح المسألة . وفي الوقت الذي ننفذ فيه الـى قاعها ، فان امرا آخر يستبين لنا : ان الوضع الاقتصـادي والاجتماعي والايديولوجـي والاخلاقي للطبقات الاجتماعية الرجعية والمتجاوزة الـذي ينبغي أن تتركـز عليه سهام التصدي من خلال الايديولوجيا الاشتراكيـة العلميـة بأساسها الفلسفي ، المادية الجدلية التاريخية . هذا يعني : ان بروز اهمية النشاط (الصراع) الايديولوجي هو صحيـح في « المرحلة القومية المعاصرة » بقـدر ما يسهم في الصراع الطبقي الاجتماعـي والاقتصادي والقومي والاخلاقي ضـد تلك الطبقـات . ومن هنـا فان صراعا ايديولوجيـا لا يوجد في ذاته ، وانما عبر العلاقـات والمؤسسات الاجتماعية والاقتصاديـة والسياسية والثقافية ، مباشرة كان ذلـك أو بشكل غير مباشر ، لان مثل هذه العلاقات والمؤسسـات في تركيبها

الاقطاعي والاقطاعي البورجوازي الذي ما زال قائما في الاقطار العربية بدرجات مختلفة وباشكال متعددة ، لا تبدو أحيانا واضحة للعين المجردة .

هكذا تبرز قضية علاقة الطبقات الإجتماعية الرجعية بالتراث العربي الاسلامي على غاية الاشكالية ، وتتطلب من الطرف الآخر ، الطبقات الكادحة بمنظماتها السياسية ومؤسساتها الثقافية الايديولوجية ، أقصى الحذر والدقة في التصدي لها . لان لتلك الطبقات ، كما راينا ، جذورا عميقة في ذلك التراث وخبرات واسعة في اعلان الحروب « التراثية » ضد اعدائها الطبقيين والقوميين .

ولا شك أن ذلك التراث خصب وغزير في عناصر العداء للتقدم الاجتماعي والفكري ، ومن ثم فان لجوء ايديولوجيي تلك الطبقات اليه، يرتكز الى اساس فعلي ، غير مصطنع . وبناء عليه ، فان الرد على ذلك لا ينطلق من انكار تلك العناصر ، كما يفعل ذلك الايديولوجيون تجاه العناصر التقدمية منه بغباء وحقد ، وانما من تقويم جديد للفكر العربي الاسلامي كله تقويما يضعه في سياقيه ، التاريخي والتراثي ، ويخضعه لـ « اختيار تراثي » ثوري منطلق من موجبات واحتياجات وآفاق « المرحلة القومية المعاصرة » في الوطن العربي (١) .

على هذا النحو وضمن وعي تلك الظروف العيانية ، نستطيع ان ندرك الاهمية القصوى لضرورة **اشراك** التراث العربي الفكري بعناصره واوجهه التقدمية والمحرضة على الفعل التقدمي في تقديم مبررات لشروعية الوجود العربي الراهن في اتجاهاته الثورية . ولا يسعنا في اطار هذه المسألة الا أن نهتف بفرح وأطمئنان : ما أكثر العناصر في هذا

---

١ ــ هذا التقويم التاريخي والتراثي للتراث العربي الاسلامي يبرز كذلك في نطاق النشاط الفني الموسيقي العربي الحديث والمعاصر . ولقد قامت محاولات للتصدي لهذه المسألة الاخيرة ، ولكنها ، على اهميتها ، لم تنطلق من وضوح منهجي في البحث العلمي يتيح لها حدا اساسيا من النجاح . فعلى سبيل المثال يعلن محمود العجان « بانه انجز قسما مهما من العمل الكبير الذي يقوم بانجازه وهو تدوين وتنويط التراث الموسيقي العربي منذ اواخر القرن الماضي حتى لا يضيع هذا التراث الموسيقي العربي في زوايا الاهمال والنسيان » (جريدة البعث الدمشقية ١٩٧٦/٤/١٩) .

اما المسألة التي ناخذها هنا على هذا الطرح فانها تكمن في انعدام الوضوح بالحد الادنى حول التراث والتاريخ . ان « تدوين وتنويط التراث الموسيقي » عبارة غير صحيحة ، فيها تحميل لمصطلح التراث امورا لا يحملها . اذ ان عملية التدوين والتنويط هي من شان المؤرخ الموسيقي الذي يعمل على ضبط « الحادث الموسيقي » المنبثق عن مرحلة اجتماعية منصرمة ، ضبطا تاريخيا . اما مهمة الباحث الموسيقي التراثي فهي استلهام ذلك الحادث استلهاما تراثيا . وامامنا ، كما يبدو من مراجعة سريعة للمستوى الموسيقي الراهن في الوطن العربي ، أمثلة عديدة حية على ذلك ، تقدمها على سبيل المثال المغنية فيروز والفنانان الرحبانيان .

التراث التي يمكنها ان تقدم الى ذلك الوجود مثل تلك المبررات الفعلية ! (١٢)
ومن هنا ـ من استبصار واستقراء البعد الاجتماعي والتاريخي لتلك المسألة ـ يغدو من السهل الاقتناع بأن العودة الى التراث ، على النحو الذي تفعله القوى الرجعية ، وبأن استعادة التراث ، كما تفهمها القوى التقدمية ، تتضمنان ، ضمن ما تتضمنانه ، وجها **طبقيا** صريحا .

ان المعركة على التراث العربي معركة طبقية شاملة تبرز في الحقول الايديولوجية النظرية والسياسية والاخلاقية والفنية والادبية . وباعتبار ان قضية تجاوز التجزئة القومية العربية اصبحت مرتبطة على اكثر ما يكون الارتباط بقضية تجاوز التخلف الحضاري عن طريق الثورة الاشتراكية ، فان تلك المعركة على التراث تتضمن كذلك وجها **قوميا** صريحا : هل ندعو الى النزعة العربية أم الى النزعة الانفصالية (الابقاء على الاقطار العربية كما هي راهنا) ، أم الى النزعة الاسلامية ، أم الى النزعة الفرعونية ، أم الى النزعة القومية السورية الخ ..؟

ان التراث العربي الاسلامي يجد نفسه دائما وبشكل او بآخر مقحما في احدى حلقات الدائرة السياسية العربية المعاصرة ، مطالبا بالاسهام في الاجابة عن ذلك التساؤل ، وهذا صحيح ووارد . ولقد اتيح لنا من خلال التحليل الاجتماعي والتاريخي الذي قدمناه في موضع سابق من هذا الكتاب ، تكوين القناعة العلمية ، ولو بالحد الادنى ، بأن تفجير اطر التخلف الشامل والعميق ومجابهة الامبريالية وامتدادها الاستيطاني ، الصهيونية ، في الوطن العربي يستلزم **شرطيا** توحيد النضال الاشتراكي بالنضال العربي ، وليس الفرعوني أو القومي السوري او الاسلامي أو المسيحي . وبالطبع سوف يكون خطأ فاحشا ، اذا خلطنا بين هذه المسألة، مسألة الصيغة القومية العربية التي توحد قوميا بين الاقطار المختلفة من الوطن العربي المجزأ سياسيا واقتصاديا ، وبين الحضارة الفرعونية والاخرى السورية القديمتين . فهاتان تشكلان جزءا من تاريخ وتراث المنطقة العربية . واذا عدنا الى ما تلناه في فقرة « قضية بداية التاريخ العربي » من هذا القسم الثاني ، وجدنا ان تلك الحضارات مثلت ، في البلدان التي نشأت فيها ، أوجها خاصة من الحضارة العربية ، باعتبار ان الفراعنة والسوريين القدماء انطلقوا من الجزيرة العربية ابان الهجرات الكبيرة من هذه الاخيرة .

ومن هنا كانت الدعوة الى « الفرعونية » أو « السورية » دعوة

---

١ ــ في معرض الاثارة لهذه المسألة نرى من الضروري ان نشير الى ان اكتشاف مثل تلك العناصر لا علاقة له بموقف تلفيقي انتقائي على النمط الذي تقدمه « النزعة التلفيقية » . اما السبب في ذلك فهو انه في الحين الذي لا تنطلق فيه هذه الاخيرة من منطلق موحد متجانس وحازم (فهي تنطلق من كلا البعدين ، الماضي والحاضر) ، فان النظرية التراثية المقترحة في انطلاقها من « المرحلة القومية المعاصرة » تقف على ارض موحدة ومتجانسة وحازمة ، هي ارض هذه المرحلة .

اقليمية تماثل الدعوة الى « اللبنانية » او « البابلية » . والامر كذلك بالنسبة الى الاسلام والمسيحية . فهذان الدينان يعتبران ، في نطاق التاريخ العربي ، مرحلتين من مراحل الوجود العربي . واذا كان الامر كذلك ، فانه لا يصح ارجاع الجزء الى الكل ، وانما ينبغي النظر الى الاجزاء في سياقها من ذلك الكل ، واغناء الرؤية الى هذا الاخير عبر تحري وتقصي تلك الاجزاء .

★ ★

وجدير بنا الآن أن نشير بوضوح الى أن استعادة التراث العربي الاسلامي الفكري من قبل القوى الطبقية التقدمية العربية ، وان برزت كواحد من أشكال الصراع الطبقي والقومي مع القوى الطبقية الرجعية ، فأنها **لا ترتد** الى هذا الجهد وهذا الهدف . ان طرح تلك القضية من قبل تلك القوى يأخذ على عاتقه :

١) الكشف عن منطق الحركة الداخلية لهذا التراث في وجهيه التقدمي والرجعي كشفا يأخذ بعين الاعتبار مجموع اطرافه الرئيسية والثانوية .

٢) الكشف عن الجسور التي توجد بين هذا التراث في وجهه التقدمي من جهة وبين الطرح النظري الثوري المعاصر للواقع العربي من جهة أخرى ، مع التأكيد بطبيعة الحال على أن هذا الطرح يشكل حلقة نوعية جديدة في تاريخ الفكر العربي والانساني عموما ، وأنه بالتالي يمثل بناء متقدما على التراث العربي الفكري التقدمي نفسه . فالوحدة بينهما ، لا تلغي التمايز النوعي ، باعتبار ان كلا منهما يمثل ضمن تلك الوحدة ، مرحلة تاريخية خاصة متميزة نوعيا .

ومن البين أن طرح قضية التراث انطلاقا من هذه الرؤية ، بما في ذلك من « اختيار تراثي » منبثق عنها ، لا يتعارض مع طرح الايديولوجية الاقطاعية له فحسب ، بل كذلك مع طرح الايديولوجية البورجوازية . وهنا يصبح من الضروري القول بأن هذا التعارض لا يقوم على موقف تعسفي ذاتي ، وانما على أساس من التحليل الجدلي المادي التاريخي لآفاق التقدم والمحافظة في المجتمع العربي الوسيط والحديث والمعاصر ، على النحو الذي اتضح لنا فيما سبق . هذا واضح ، ولا حاجة الى مزيد من الايضاح .

ولكننا هنا مدفوعون الى العودة اليه في سياق مسألة هامة علينا أن نطرحها الان . فلقد تحدثنا في مكان سابق من هذا الكتاب عن أن الطبقة البورجوازية العربية نشأت وظلت عاجزة عن ان تتحول من كونها طبقة « في ذاتها » الى طبقة « لذاتها » . وهي بسبب ذلك ، لم تستطع أن تكون ايديولوجية بورجوازية ذات مواصفات خصوصية مستقلة الى حد ضروري تستطيع من خلالها وعلى ضوئها ان تطرح التراث العربي الفكري سلاحا صارما في يدها ضد الوجود الايديولوجي الاقطاعي . ولقد رأينا نماذج رئيسية للموقف البورجوازي الهجين من التراث ذاك (النزعة السلفية في صيغتها القومية ، ونزعة المعاصرة ، والنزعة

التلفيقية . والنزعة التحييدية في صيغها الثلاث ، الاكاديمية والوثائقية واللاأدلجة) ، هذه النماذج التي لم ترتفع يوما الى مستوى الطرح العلمي العميق التراث بالحد الادنى ، بالاضافة الى ان ذلك الموقف البورجوازي الهجين من التراث يمثل أحد مظاهر التواطؤ الاقطاعي الاستعماري في الحقل الثقافي .

ولكن بالعلاقة مع هذا الراي الذي يمثل منعطفا هاما في المسألة ، يصبح طرح السؤال التالي ضروريا : هل كان بمقدور المفكرين البورجوازيين أن يصلوا الى ذلك المستوى من الطرح العلمي للتراث ، لو استطاعت الطبقة البورجوازية العربية أن تنجز بناء شخصيتها الذاتية الحازمة عبر المهمات الرئيسية الثلاث ، الاجتماعية الانتاجية التصنيعية والقومية التوحيدية والثقافية الايديولوجية ؟

ان طرحنا لهذا التساؤل ، الذي يبدو نافلا اكثر ما يكون طريفا ، والاجابة عنه امر واجب ، وذلك للرد على وجهة نظر ممكنة تقول بأن طرحنا لقضية التراث العربي الفكري ليس من الضروري أن يتم عبر النظرية التراثية المقترحة ، نظرية الجدلية التاريخية التراثية ، بأساسها الاجتماعي الاقتصادي ، الفكر الاشتراكي العلمي ، ان ذلك يمكننا انجازه ايضا على نحو علمي ، ولكن عبر الفكر البورجوازي الاوروبي في مرحلة ازدهار الطبقة البورجوازية وتقدميتها تاريخيا وتراثيا أي عبر الفكر الليبرالي البورجوازي الذي نشأ وتبلور وازدهر في القرنين السابع عشر والثامن عشر . ووجهة النظر هذه تلح خصوصا على بعض ممثلي ذلك الفكر البورجوازي ، وفي طليعتهم ف.ف.هيجل ، الفيلسوف الالماني الشهير ، الذي اتى بالمنطق الجدلي المثالي في القرن التاسع عشر ، وكان التعبير الاكثر عمقا عن آفاق التطور البورجوازي الاوروبي ، والالماني خصوصا ، في ذلك العصر .

ان هيجل يمثل ، ولا شك ، احدى الحلقات الاكثر عمقا وخصوبة في حقل التفكير الفلسفي البورجوازي . وهو الذي استطاع لاول مرة في تاريخ التفكير الانساني عموما أن يصوغ نظرية شاملة في التفكير التاريخي الجدلي .

وقد قدم هيجل من خلال نظريته هذه امكانية ضخمة لرؤية التاريخ (مأخوذا بالمعنى الشامل غير المقتصر على الماضي كما نطرحه نحن هنا) رؤية معمقة .

لم يعد التاريخ بعد هيجل ركاما من الاحداث المبعثرة والتي تكونت عبر صدف ، لا ينتظمها ناظم ضابط او قانونية داخلية . فلقد تحول هذا التاريخ ، مع البناء المنهجي التاريخي الجدلي الذي خلقه هيجل ، الى سياق تاريخي تحدد حياته واتجاهاته الداخلية نواظم قانونية لا يمكن فهمه واستيعابه بدونها .

فعلى سبيل المثال ، لم يعد الدين يمثل ظاهرة بسيطة اتى بها ملك او كاهن على سبيل الاحتيال والخديعة للجماهير الجاهلة الفقيرة ليحكم

الوثاق عليها (وقد تمثل هذا الموقف من الدين خصوصا في الابنية الفلسفية والفكرية الاجتماعية التي اقامها فلاسفة القرن الثامن عشر الماديون في فرنسا ، كما نلاحظ هذا الموقف في آراء الفلاسفة العرب في العصر الوسيط ، وخصوصا اولئك الذين كتبوا الرسالة السرية « حول المخادعين الثلاثة ») .

لقد أصبح بالامكان دراسة الدين من حيث هو ظاهرة تاريخية نشأت وتطورت ضمن ظروف معينة ، على الباحث أن يعمل اداة بحثه العلمية فيها لكي يكتشف أبعادها وآفاتها .

هذا صحيح ، بل من الضرورة المبدئية ان نلح عليه ، على الاهمية القصوى للفكر الهيجلي . ولكن ، انطلاقا من هذا الفكر **نفسه** ، لا يمكننا الا ان نطرحه في حدوده التاريخية والتراثية ، تلك الحدود التي تمنحه بالاصل اهميته ومغزاه التاريخيين والتراثيين الدقيقين .

ونحن حيث ننظر الى الفكر الهيجلي على هذا النحو الهيجلي ، نجد انفسنا ملزمين على ان نتخطاه عبر الحلقة الاكثر تقدما وثورية ، التي حققها الفكر المادي الجدلي (الماركسي) .

ها هنا تبرز اربع مسائل :

اولا — حينما نطرح قضية تقويم التراث العربي الفكري على اساس الحلقة المتقدمة والتقدمية للفكر البورجوازي التاريخي — الاوروبي — ، فانما نكون قد تجاهلنا ان هذا الفكر قد جرى تجاوزه وتخطيه من خلال الفكر المادي التاريخي الجدلي الذي ١) وحد بين الديالكتيك والمادية ، وبحث ٢) التاريخ الانساني بحثا ميدانيا اوليا وعبر مجموعة من المفاهيم الاقتصادية والسياسية والاجتماعية التي وضعها هذا الفكر تعبيرا عن حركة التاريخ ذاك ، مثل قوى الانتاج ، وعلاقات الانتاج وعلاقة التطابق واللاتطابق بينهما ، والتشكيلة الاقتصادية الاجتماعية الخ .. ، كما طرح المقولات الرئيسية العامة المتعلقة بقضية التراث عبر قانون التجاوز الجدلي .

ثانيا — حينما نطرح قضية التراث العربي الفكري على اساس الفكر البورجوازي التاريخي — الاوروبي — ، نكون قد خرقنا مبدءا خطيرا من مبادىء البحث العلمي ، ذلك هو ضرورة طرح الفكر في وحدته مع الواقع .

اما تطبيق هذا المبدا على مسألتنا هنا ، فيعني أن ننطلق في دراسة التراث العربي الفكري من النظرية الجدلية التاريخية التراثية المقترحة ، التي تطمح أن تمثل وجها من اوجه **التطبيق** الحي **والتطوير** للنظرية المادية التاريخية الجدلية بقاعدتها النظرية الاجتماعية الاقتصادية ، الاشتراكية العلمية . لماذا ؟ لسبب نرى انه حجر الزاوية في قضية « الثورة الاجتماعية الاشتراكية » التي عرضنا لها فيما سبق . هذا السبب هو قرارنا بأن الخروج من التخلف الشامل العميق ومن التجزئة القومية في الوطن العربي يمر شرطيا عبر الثورة الاشتراكية بمهماتها الرئيسية الثلاث،

الاجتماعية الانتاجية التصنيعية ، والقومية التوحيدية ، والثقافية الايديولوجية . وحينما يكون الامر كذلك ، ولكي لا نصطنع مفارقة منطقية وواقعية عملية ، فانه يصبح من اللازم أن نعترف ، من طرف آخر ، بأن هذه الثورة لا تتم بدون فكر ثوري ، وبأن هذا الاخير لا يمكن أن يكون غير الفكر الاشتراكي العلمي المطوع على نحو جدلي دقيق لمواصفات وخصوصيات الواقع العربي الراهن في اتجاهاته الثورية .

واذا اخذنا بعين الاعتبار : اننا ننظر الى تراثنا العربي الفكري من خلال احتياجات وطموحات ذلك الواقع الراهن الاجتماعية والاقتصادية والقومية والثقافية الايديولوجية ، فانه لا يسعنا الا ان ننجز ذلك ايضا من خلال الفكر الاشتراكي الثوري (العلمي) ، الذي يشكل فكر الواقع ذاك باتجاهاته الثورية .

وهكذا فاننا اذ نسلط اضواء ادوات بحثنا العلمي على ذلك التراث ، فانما نفعل ذلك مسيسين ، من منظور احتياجات وطموحات واقعنا الراهن ، أي مرحلتنا القومية المعاصرة ، نفعل ذلك على سبيل « الاختيار التراثي » الحر والمنضبط بضوابط هذه المرحلة الموضوعية والذاتية .. هذا أولا . اما كيف نتصدى لهذه المهمة علميا معرفيا ، فان ذلك يمكن تحقيقه على الوجه الافضل ، في رأينا ، انطلاقا من النظرية التراثية التي نقدمها في هذه « المقدمة » .

ثالثا ــ حينما نطرح قضية التراث العربي الفكري من مواقع تلك الاخيرة ، فاننا نكون قد حققنا نزوعا تراثيا ذاتيا للعناصر التقدمية والمحرضة على التفكير التقدمي في ذلك التراث ، وهو السير بهذه العناصر حتى نهايتها المنطقية الحازمة ، التي تقتضيها موجبات وآفاق « المرحلة القومية المعاصرة » العربية . وهذا الفعل يشكل ، في رأينا ، الشرط الاولى لتحقيق وحدة الفكر العربي في سياقه التاريخي والتراثي .

ان هذا يعني ان البحث عن **الامتداد النوعي** الحقيقي لتلك العناصر التراثية في الفكر التقدمي الحديث والمعاصر ، هو الجدير بان يتيح لنا ، بعيدا عن التعسف وعن محاولات التطويع الهجينة للواقع العربي لنظريات اجتماعية وفلسفية واقتصادية معينة ، الوصول الى اليقين العلمي بأن الفكر الاشتراكي العلمي ، بأساسه الفلسفي ، هو ذلك الامتداد لتلك الجوانب ، وبأنه بالتالي هو **الوريث الشرعي** لها . ضمن هذه الرؤية للامور يصبح ذلك الفكر **ايضا** الوريث الشرعي للفكر البورجوازي التقدمي ولما قبله من منجزات تحققت في نطاق المجتمع العربي الوسيط وغيره .

رابعا ــ حينما نطرح قضية التراث العربي الفكري من مواقع الفكر البورجوازي التقدمي الليبرالي وما بعده في اوروبا ، فاننا نكون قد اغفلنا امرا آخر أساسيا ، وهو ان الطبقة البورجوازية الاقطاعية الهجينة في الوطن العربي لم تكن ولن تكون قادرة ، بشخص مثقفيها ، على تمثل ذلك الفكر وعلى استخدامه بشكل مبدع في التصدي لقضية التراث تلك ، كما

كان متاحا لمفكري الطبقات البورجوازية الاوروبية ، في حدودهم وآفاقهم الممكنـــــة .

ان ترميم واصلاح ما نشأ مفسدا و « ملغما » ، لا يدخـــل في نطاق الممارسة الاجتماعية الحية والعلم الاجتماعي ، ومن ثم فان اعادة الاعتبار للطبقة البورجوازية الاقطاعية تلك ولثقافتها ولمثقفيها ، هي بمثابة الدعوة الى احياء الاموات وجعلهم يتحكمون بمصائر الاحياء .

هكذا ومن خلال تلك المسائل الاربع التي سقناها ، يتضح لنا انه ليس صحيحا في اطار الواقع العربي الراهن وباتجاهاته الثورية أن ننكفىء الى التراث بقصد البحث فيه واستخلاص عصارته . انطلاقـــــا من الفكر البورجوازي التاريخي الاوروبي . ان محاولة من هذا النوع ليست اكثر من عمل هجين لا علاقة له بالعلم التاريخي والعلم التراثي .

بل أكثر من ذلك : ان تلك المحاولة تسيء الى ذلك الفكر البورجوازي نفسه في سياقيه ، التاريخي والتراثي ، حيث أنها تقف عاجزة عن استبصار حركته الداخلية التي تقود على نحو تاريخي وتراثي ومنطقي الـــى الفكر الاشتراكي الثوري وأساسه الفلسفي ، كما أنها تسيء الى التراث العربي الفكري في جوانبه التقدمية ، حيث تعجز كذلك عـــــن استبصار حركته الداخلية ، التي تشرئب نحو **امتدادها النوعي** الذي يوصل الى ذلك الفكر، لتجد فيه استمرارها على نحو اكثر تقدما وعمقا وشمولا .

ان البحث عن منطق الحركة الداخلية للتراث العربي الفكري التقدمي وعن وحدة هذا التراث بالواقع العربي الراهن في اتجاهاتـــــه المستقبلية الثورية ، يتيـــح لنا ان نتعرف بالضبط على هوية وابعاد وآفاق المنهجية العلمية المعاصرة ، القادرة بحق على مدنا بأكثر ما يمكن من عوامل الدفع التقدمي لواقعنا الراهن . وقد تعرفنا على هذه المنهجية عبر تحليلنا للثورة الاشتراكية التوحيدية وللثورة الثقافيـــة .

واذ نحن ادركنا الوحدة العميقة التي تربط بين تراثنا الفكري التقدمي اولا ، وبين واقعنا الراهن في اتجاهاته الثورية (مرحلتنا القومية المعاصرة) ثانيـــا ، وبين اعمق المنجزات الفكرية التقدمية الحديثة والمعاصرة المتمثلة بالفكـــر الاشتراكي العلمي واساسه الفلسفي (المادية الجدلية التاريخية) ثالثـــا ، اذ نحن ادركنا ذلك ، يسهل علينا ان نحيط بالبعد المبدئي الاولي لمسألة ذات اهمية بارزة في حقل العلوم الانسانية وحقل النشاط السياسي، وهي اننا نحن العرب قد أسهمنا ، من خلال تراثنا الفكري ذاك ، في التمهيد لصياغة ذلك الفكر واساسه الفلسفي ، واننا بالتالي مدعوون الى تعميق وتوسيع نطاق هذا الاخير في حياتنا الثقافية العامة . وبالطبع فان هـــذا العمل يقوم على مبرر مبدئي في واقعنا المعاصر ، وهـــو أن الاشتراكية كنظام اجتماعي اقتصادي قد اصبحت الخيار الوحيد امامنا لتفجير واقـــع التخلـــف والتجزئة . ان هذه الموضوعة ، موضوعة الخيار الاشتراكـــي الوحيـــد ، هي كذلك موضوعة الخيار الوحيد بالنسبـــــة الى الفكر الاشتراكي العلمي واساسه الفلسفي كأداة فكرية ثورية في ايدي الثوريين

العرب في كفاحهم ضد واقع التخلف، والتجزئة المشار اليه ، وكوريث شرعي — وهذا ينبغي التأكيد عليه مرة أخرى بمزيد من الوضوح النظري — لتراثنا العربي في جوانبه التقدمية .

ولا شك ان هذا الامر الاخير يحتاج مزيدا من البحث الوثائقي التاريخي والتراثي . وهنا نرغب القول في أن « مشروع الرؤية الجديدة » هذا يرى ان احدى مهماته تكمن في محاولة التدليل على ذلك الامر الخطير .

واذا كنا قد أنتهينا الى ذلك الوضوح حول الوحدة الجدلية التاريخية والتراثية بين أطراف القضية الثلاثة ، التراث العربي الفكري في أوجهه التقدمية أو المحرضة على التقدم ، والواقع العربي المعاصر في اتجاهاته الثورية (المرحلة القومية المعاصرة) ، والاشتراكية كنظام اقتصادي اجتماعي سياسي وكنظرية علمية ، فان ما يسمى — مرة ثانية — بالنظرية الاشتراكية العلمية « المستوردة أو المقحمة » في نطاق الوطن العربي ، يصبح فاقد الدلالة . فلقد تبين أن دخول الفكر الاشتراكي العلمي (الثوري) الوطن العربي ، و « العالم الثالث » عموما ، هو من موجبات ومقتضيات « المرحلة القومية المعاصرة » العربية تلك في آفاقها الثورية . وهو ، أي ذلك الفكر ، من حيث هو كذلك ، يجد نفسه الوريث الشرعي الضروري لتراث تلك « المرحلة » في عناصره التقدمية أو المحرضة على التقدم .

ان طرح المسألة على هذا النحو يجد نفسه في خط معارض لما دعا اليه روجيه غارودي في كتاباته حول العلاقة بين الاسلام والاشتراكية . ففي محاضرته التي القاها في مصر تحت هذا العنوان ، يعمل على اثارة ودغدغة الحماسة الدينية الحضارية لدى المؤمنين من المسلمين ، مؤكدا لهم بأن لهم طريقهم « الاسلامي الخاص » في الوصول الى الاشتراكية : انه «ليس مطلوبا من الشعب عندما يختار الاشتراكية أن يعتنق قيما **أجنبية** (خط التشديد مني : ط . تيزيني) ، بل يختار ما يشاء في مسار تاريخه الخاص » (١) .

ما هي الاشتراكية التي يمكن الشعب العربي بفئاته المسلمة أن يختارها دون أن يعتنق « قيما أجنبية » ؟ بكلمة أخرى ، هل متاح لهذا الشعب أن يحقق « اشتراكية اسلامية » خاصة تنبع من « مسار تاريخه الخاص » ؟

ان روجيه غارودي في وجهة نظره هذه عن «مسار التاريخ الخاص » وعن أن كل ما عدى ذلك « أجنبي » ، يلتقي التقاء مثيرا مع نظرية ازوالد شبنجلر حول « الحضارات » الذاتية المستقلة . وقد وجدنا تجسيدا لهذا الموقف الغارودي في تصوره حول « النموذج » الوطني للاشتراكية (٢) . فهنالك تفاعل حضاري عالمي يدخل بصيغة أو بأخرى في تركيب حضارة هذا الشعب أو ذاك ، وبالتالي في تركيب هذه « المرحلة القومية المعاصرة »

---

١ — روجيه غارودي : الاسلام والاشتراكية ، نفس المعطيات سابقا .

٢ — انظر كتيبنا المشار اليه سابقا حول « روجيه جارودي بعد الصمت » .

او تلك ، تبعا لقانون « العلاقة بين الداخل والخارج » الذي كنا قد اتينا عليه سابقا .

والامر بالنسبة الى العلاقة بين « المرحلة القومية المعاصرة » العربية والتراث العربي الفكري في اوجهه التقدمية او المحرضة على التقدم من جهة وبين الاشتراكية كنظام اجتماعي اقتصادي وكنظرية علمية من جهة اخرى ، يكتسب جانبا آخر يدعو الى تعميق وتجذير مفهوم التفاعل الحضاري العالمي ذاك في كيان تلك « المرحلة القومية المعاصرة » العربية. ذلك الجانب هو غياب **الثورة** البورجوازية في الوطن العربي الحديث والمعاصر .

فالمسألة هنا تتحدد ــ على ضوء اخذ هذا الواقع الاخير بعين الاعتبار ــ بالسؤال التالي : هل يستطيع هذا الوطن أن يحقق الاشتراكية دون المرور بمثل تلك الثورة البورجوازية ، بما في ذلك دون ان ينجز ثورة ثقافية تبرز فيها تبم العقلانية والعلمانية والتفاؤل المعرفي الخلاق ، او ما يسمى بالقيم الليبرالية ؟

اولا ، ينبغي القول بأن الطبقة البورجوازية الاقطاعية الهجينة في الوطن العربي قد خرج من يدها تحقيق تلك المهمات الليبرالية (وقد أتينا فيما سبق على اسباب ذلك) . واذا وضحت هذه المسألة في اذهاننا ، يصبح من السهل ادراك الحقيقة التالية ، وهي ان تحقيق المجتمع الاشتراكي المتقدم يشترط ، ضمنيا ، تمثل كل القيم التقدمية في التاريخ السابق للانسانية ، بما في ذلك قيم الليبرالية البورجوازية .

ولكن ما هو هذا « التمثل » ؟ انه تمثل يتم على سبيل « الاختيار التراثي » . فكل عنصر من تلك القيم الماضية ، والليبرالية من ضمنها ، قادر على الاسهام في تحويل « المرحلة القومية المعاصرة » العربية باتجاه آفاقها الثورية الممكنة ، يختار تراثيا ، واذ ذاك يصبح ، بهذه الصيغة او بتلك ، احد عناصر المكونات الفكرية والقيمية لتلك المرحلة . وكل ما عدى ذلك يسقط من حساب الباحث التراثي ليدخل في حساب المؤرخ . والحقيقة ، ان تمثل تلك القيم الليبرالية وسواها تمثلا اشتراكيا ، لا يتم فقط في حال ما يسمى بـ « حرق المراحل التاريخية » ، كما هو الامر في الوطن العربي ، وانما في مجموع الحالات التي تؤدي الى بناء الاشتراكية . ففي كلا المجتمعين ، المتخلف (الذي لم يحقق ثورة بورجوازية ، كما في الوطن العربي) والمتقدم (الذي حقق مثل تلك الثورة ، كفرنسا مثلا) ، يجد المجتمع الاشتراكي الجديد نفسه أمام مهمة تمثل التراث التقدمي السابق والمعاصر في اطار مجتمعات ما قبل الاشتراكية .

اما الفرق بين ذينك المجتمعين في نطاق هذه المسألة ، فيكمن في أن الثاني ــ المجتمع المتقدم ــ يحقق تلك المهمة في سياق عملية التحويل **الاشتراكي**، بينما الثاني ــ المجتمع المتخلف ــ **يمكن** ان ينجزها في اطار ثورة **ديموقراطية** سابقة على الثورة الاشتراكية ، **ولكن** داخلة في نطاق هذه الاخيرة من حيث القيادة السياسية والايديولوجية الفلسفية النظرية .

(واليمن الديموقراطي يمثل احد الشواهد على هذا الوضع) .

وعلى هذا النحو لم يعد الحديث واردا عن صراع « بين النزعة الليبرالية، اي ضرورة المرور بمرحلة الثورة الديموقراطية (أو العودة اليها) ،والنزعة الإرادية القائلة بامكانية تخطي المرحلة ذاتها فعليا أن لم يكن ذهنيا » (١). ذلك لان تحقيق الثورة الاشتراكية من شأنه تمثل التراث الليبرالي على اساس الاختيار التراثي ، اي ان هذه الخطوة الاخيرة متضمنة اصلا في تلك الثورة . ومن هنا فان المسألة لا تتحدد بصيغة : اما الثورة الديموقراطية واما « النزعة الارادية » !

والحقيقة ، ان ما يسميه هنا العروي بـ « النزعة الارادية » لا يخرج عن كونه احد الاشكال الجديدة لتحقيق الاشتراكية دون المرور بالراسمالية، وبالتالي فان ذلك التعبير « النزعة الارادية » مغلوط ، اذ انه يوحي بفعل ارادي غير منضبط بضوابط موضوعية وذاتية ، هي الضوابط القانونية لمرحلة الانتقال الى الاشتراكية .

واذا كان تساؤل العروي : « كيف يمكن للفكر العربي أن يستوعب مكتسبات الليبرالية قبل (وبدون) ان يعيش مرحلة ليبرالية » (٢) لا يمكن ان يجد اجابة صحيحة فعلية عليه الا عبر التأكيد على موضوعة حرق المراحل التاريخية التي تدخل في افق الثورة الاشتراكية في الوطن العربي من حيث هو جزء من « العالم الثالث » ، فان التأكيد على قضية استيعاب الفكر الاشتراكي العلمي في هذا الوطن يبدو على نحو اكثر اهمية وضرورة، حينما يعمل روجيه غارودي على اقناع العرب المسلمين بأن لهم مسارهم الاسلامي الاشتراكي الخاص الذي يتيح لهم ان يبنوا الاشتراكية دون أن يعتنقوا « قيما اجنبية » .

فالسؤال الذي يفرض نفسه هنا هو : واذا تبين اننا مدعوون الى استيعاب ذلك الفكر عبر الموجبات والمقتضيات والآفاق الثورية لـ « مرحلتنا القومية المعاصرة » ، فهل ينبغي علينا رفضه اذا تذكرنا ، فجأة ، بأنه ذو مصدر « أجنبي » ؟ ثم ، هل يجعلنا القرامطة في حركتهم الثورية (٣) وابن رشد في منظومته العقلانية الهرطقية وابن خلدون

---

١ ـ عبدالله العروي : العرب والفكر التاريخي ، نفس المعطيات سابقا ، ص ٨ .

٢ ـ نفس المصدر السابق ، ص ٧ .

٣ ـ روجيه غارودي يغالي في اتجاهه القائم على ممالاة العرب المسلمين ودغدغة عواطفهم ، حين يصف حركة القرامطة بالاشتراكية الطوباوية ، غير مدرك أن هذه الاشتراكية نشأت بصيغتها الدقيقة في اطار عملية الانتقال من المجتمع الاقطاعي الى الراسمالي ، وان المجتمع العربي الوسيط ، وان احتوى ارهاصات راسمالية تجارية مبكرة ، فانه لم يتح لمثل تلك الاشتراكية الطوباوية ان تنشا .

وفي رأينا ان حركة القرامطة (في أواخر القرن التاسع) التي مثلت رد فعل عميق وعنيف على الاضطهاد الطبقي الاقطاعي ، حملت بذورا لمثل تلك الاشتراكية الطوباوية، ممتزجة باشكال متعددة من التصورات الغيبية الدينية . وهذه البذور ظلت كذلك ، دون أن تتحول الى ثمار ، كما حدث في اوروبا انطلاقا من القرن السادس عشر .

في ملامساتـــه العميقة لمبادىء المادية التاريخية ، هل يجعلنا هؤلاء جميعا نرى ان امتدادهم النوعـــي التراثـــي يقف عند اخلافهم من بنـــي جنسهم ، العرب المسلمين ؟

ان الاجابة عن ذينك السؤالين الكبيرين هي بالتأكيد سلبية ، ذلك **لان** « المرحلة القومية المعاصرة » العربية هي القادرة على منحنا اليقين العلمي بأن الاشتراكية كنظام اجتماعي اقتصادي وكنظريـــة علمية تمثل بالنسبة اليهـــا (الى تلك المرحلة في افقها الثوري) أعمق متطلباتها **الذاتية** ، **ولان** هذه الاشتراكيـــة نظاما ونظرية قدمت برهانا **عمليا قاطعا** على جدارتها **في** حل اشكالات التقدم والتخلف في بلدان قريبة من وطننـــا (مثل بلغـــاريا) او بعيدة عنه (مثل المانيا الديمقراطية) وهذا يظهر اننا يمكن ان نكـــــون امناء واوفياء لابي ذر الغفاري ولغيلان الدمشقـــي وللقرامطـــة ولابـــن رشـــد وابـــن خلـــدون وغيرهـــــم ، **فقـــط حينمـــا** نضعهم في سياقهـــم التاريخي والتراثي ، مكتشفين على هذا الاساس استمرارهـــــم النوعي الحازم : ومن هنا فاننا لسنا مسبقا ضد الليبرالية وكل أشكال التفكيـــر الانساني المنصرم ، وانما ضد عملية الخلط بين افقي هذه الاخيرة التاريخي والتراثي . وحينما نميز تمييزا دقيقا بين هذين الاخيرين ، فاننا نصبح حينذاك قادرين عبر الرؤية ــ الجدلية التاريخية التراثية ــ على ان نأخذ ما نأخذ من الليبرالية واشكال التفكير تلك ، وبالتالي نصبح قادرين على رفض الموضوعة الصورية : **اما أن نأخذ بالليبرالية كما هي وأما أن نرفضها كما هي** ، **كما** تأتي ضمنا في كتاب العروي المشار اليه سابقا (**العرب والفكر التاريخي**).

والجدير بالذكر أن طرح النظرية التراثية الجديدة ينطلق من ضرورة **توحيد** الثقافة العربية التقدمية المعاصرة ، وبالتالي من الثورة الثقافية **الاشتراكية** في الوطن العربي . وهنا ، أيضا ، يكمن احد مبررات ضرورة انجـــاز الوحدة القومية العربية في سياق الثورة الاشتراكية في **هـــذا الوطن** . والتعبير « سياق » يعني هنا العلاقة الجدلية بين كلا الطرفين ، **تلـــك** العلاقة التي لا يمكن أن ترتد بحال الى تلازم ذي طابع **ميكانيكي** ، **كـــأن** نقول مثلا بأن كل خطوة اشتراكية ، لكي تكون كذلك ، **اشتراكية** ، **تستلزم** بالمقابـــل خطوة وحدوية ، أو العكس . **أن تلازما من هذا النوع ينطلـــق** من فهم مبسط سطحي للامور . **اما ما نفهمه نحن من ذلك التلازم فهو التأكيد** على أن كل خطوة اشتراكية ينبغي **أن تتم في الوطن العربي بأفق وحدوي** ، **وأن كل خطوة وحدوية من الضروري أن تقترن بأفق اشتراكي** .

ان لهذه العلاقة الجدليـــة أهمية خاصة بالنسبة الـــى النظرية التراثية المقترحة هنا ، ومن خلال ذلك، أيضا بالنسبة الى الثورة الثقافية **الاشتراكية** في الوطن العربي . فلقد كنا ذكرنا أن للقضية التراثية ، **كما نراها** ، **ثلاثة** أبعـــاد ، واحدا طبقيا وآخر قوميا ، **اما الثالث فانساني عالمي** . **وحينما** يكون الامر كذلك ، يصبح من الضروري على تلك النظرية التراثيـــة **أن** تستكمـــل ابعادها المشار اليها **فعلا** ، أن تحققَ ذاتها عبر تلك **الابعـــاد** **دون** أن ترتـــد اليها ، أي دون أن تفقد استقلاليتها النسبية .

وما قلناه فوق ، يشكل الوجه الآخر للموضوعة التي انطلقنا منها ، وهي ان الثورة التراثية (في فهم وطرح قضية التراث العربي الفكري) تجد في الثورة الثقافية الاشتراكية اطارها الخاص وشرطها الذاتي ، وفي الثورة الاجتماعية الاشتراكية اطارها العام وشرطها الموضوعي .

وفي كل تلك الاشكال الثلاثة لـ « الثورة » في الوطن العربي ، يظل اللولب المحرك لها الجماهير العربية الكادحة المتحدرة بالدرجة الاولى من طبقتي العمال والفلاحين الفقراء . ولكن اذا كانت هذه الجماهير تتحرك حتى الآن في دائرة الايديولوجيا الاقطاعية (التبريرية الغيبية) المتجذرة ، كما رأينا ، في التراث العربي الاسلامي ، فان السؤال التالي يوحي للوهلة الاولى بضرورته وشرعيته : هل علينا أن نرفض هذا التراث لنكسب تلك الجماهير ، بعد غسل دماغها ؟

بيد أن المدقق يكتشف ان ذلك السؤال مغلوط ومتجاوز ، انه مغلوط لانه يرى في « التراث » العربي الاسلامي الفكري كتلة واحدة متجانسة (وهذا ما كنا قد رددناه عبر التدليل على أن التراث ذاك من حيث هو أحد أوجه البناء الفوقي للمجتمع العربي ، خضع لفعل التباين والتناقض والصراع) ، وهو متجاوز لانه يتحدر في الاصل من المرحلة الاولى لرؤية مثقفي الجماهير العربية الكادحة لذلك التراث ، اي المثقفين المتحدرين من العمال والفلاحين الفقراء والبورجوازية الصغيرة والوسطى .

ان تثوير تلك الجماهير ، أي تحويلها الى « الوضع الثوري » انطلاقا من الموجبات والاحتياجات والآفاق الثورية لـ « المرحلة القومية المعاصرة » العربية ، لا ينبغي أن يمر عبر رفضها لتراثها ذاك في صيغته العربية الاسلامية ، بل عليه ، على العكس من ذلك ، أن يمر عبر هذا التراث في أوجهه وعناصره التقدمية أو المحرضة على التقدم .

وعلى هذا النحو يتوقف ذلك التراث عن أن يمارس دور المعوق والمهجن لعملية تحويل الجماهير تلك الى « الوضع الثوري » المرموق . بل اكثر من ذلك ، انه (أي التراث) يتحول حالئذ الى بعد جديد من أبعاد فعالية تلك العملية (1) .

---

1 ــ في كتيبه « الاسلام وحركة التحرر العربي ــ بيروت ١٩٧٣ » ، يتحدث منح الصلح عن ضرورة توحيد « اسلامية الجماهير » بـ « عروبة الطلائع » (انظر ص ٥٩ ــ ٦٠) هذا الاتجاه صحيح ولا شك من حيث المبدأ . ولكنه يغفل وجهين اخرين للمسالة : اولهما ان عروبة « الطلائع » يصبح تحويلها الى طلائعية ممكنا ، فقط حينما نضعها في سياقها من الثورة العربية المعاصرة الممكنة ، اي ذات الطبيعة والهدف الاشتراكي. اما الوجه الاخر فيقوم على ان « اسلامية الجماهير » ليست ذات نسيج واحد متجانس ، وانما تحتوي من العناصر المتباينة والمتناقضة والمتصارعة ما يدعونا الى ان نمارس تجاهها اختيارا تراثيا عميقا منطلقا من الموجبات والاحتياجات والافاق الثورية لـ « المرحلة القومية المعاصرة » ، اي انطلاقا من مستلزماتها الطبقية والقومية والايديولوجية الاشتراكية والانسانية .

ان البقاء في حدود اللحظة المعاصرة ، اي في حدود « المرحلة القومية المعاصرة » العربية ، يؤدي ، وان كانت هذه الاخيرة تجد مبررات وجودها وتجاوزها في ذاتها، الى الفصام والغربة والقطيعة مع الحركة التاريخية والتراثية الخاصة . بل اننا اذا بحثنا في اسباب النكوص الجزئي او الكلي في بعض الحركات اليسارية في الوطن العربي المعاصر ، فاننا سوف نجد ان احدها يقوم على واقع تلك الغربة والقطيعة بين النظرية الاشتراكية العلمية من طرف والجماهير العربية الكادحة (المؤمنة) من طرف آخر . فالذي قامت به تلك الحركات انطوى على محاولة تطويع الواقع العربي لتلك النظرية تطويعا تعسفيا ، دون رؤية تجاعيده الخاصة نسبيا ، اي دون دراسته من حيث هو احدى ظاهرات ما نسميه بـ « مجتمع التشكيلات الاقتصادية الاجتماعية المتعددة » في ما يسمى على سبيل الخطأ العلمي بـ « العالم الثالث » . ودون النظر اليه في اطار جذوره التاريخية وحركته التراثية .

والحقيقة ، انه في عملية التطويع التعسفي تلك لم يقتصر على الارتفاع عن الواقع العربي الحي ارتفاعا ميتافيزيقيا قاتلا ، وانما ادى ذلك الى اجهاض آفاق التطوير والاغناء للنظرية الاشتراكية العلمية في اطار المجتمع العربي : ان قسر هذا الواقع في تلك النظرية قسرا بعيدا عن العلم وعن حركة الواقع الذاتية ،لميقد الى تعمية هذا الواقع والقاء الظلال الغيبية عليه فحسب ، وانما قاد كذلك الى شل أبعاد تلك النظرية الثورية واظهارها بمظهر النظرية « الدخيلة المستوردة » والبعيدة عن « الاصالة » العربية والاسلامية (ولا شك ان القوى المحلية المناوئة والاجهزة الثقافية الاستعمارية اسهمتا بقوة في ذلك) .

فالنتيجة الاكثر خطورة في اطار العلاقات السياسية هي اذن ان ترفض الجماهير العربية الكادحة هذه النظرية ، بل وان تدينها على انها نظرية دخيلة على الواقع العربي وعلى التراث العربي عموما ، وتسهم في ملاحقة الذين دافعوا عنها بشكل او بآخر .

من هنا تبرز الأهمية المبدئية والقصوى لفكرة أن التجاوز الجدلي العميق للتراث العربي الفكري يعني أن نغني هذا التراث بما لا يقاس من خلال المكتسبات الايديولوجية الثورية الحديثة والمعاصرة ، اي ان نصل به الى الاشكال الإيديولوجية الاكثر تقدما وعمقا وشمولا . ذلك أن هذه الاخيرة ، في الوقت الذي تتمثل فيها الجوانب التقدمية من التراث العربي الفكري ، بالاضافة الى الافكار التقدمية من تراث الشعوب الاخرى ، فانها تظل اكثر تطورا وعمقا وشمولا منه انطلاقا من واقع الحال والظروف التاريخية والتراثية .

ولهذا يستبين لنا ان اكتشاف وحدة الفكر الثوري (الاشتراكي العلمي) بالواقع العربي المعاصر ، يشترط انجاز تحليل علمي عياني دقيق لهذا الواقع انطلاقا من هذا الفكر **من حيث** هو امتداد نوعي للتراث العربي الاسلامي والانساني في عناصره التقدمية او المحرضة على التقدم ، ولكن بكثير من حذر العالم الثوري الذي يرى في الفكر دليل عمل حي ، لا غير .

وحيث نقوم بذلك ، نكون قد احتفظنا ليس فقط بفضائل التفاعل الثوري بين الواقع والفكر ، وانما ايضا بالوحدة الحقيقية ــ غير الوهمية ــ بين الجذور التاريخية للمجتمع العربي من جهة ولحظته المعاصرة من جهة أخرى .

هاهنا نستطيع ان نصل الى النتيجة التالية ، وهي أن تحقيق فضائل ذلك التفاعل الثوري بين الواقع العربي في اتجاهاته الثورية وبين الفكر الاشتراكي العلمي بأساسه الفلسفي ، وبين هذين معا من جهة ، وبين التراث العربي الفكري ذاك من جهة اخرى ، يستلزم انجاز خطوتين توحد بينهما علاقة داخلية عميقة :

١ ــ انجاز بحث دقيق للواقع العربي يأخذ بعين الاعتبار معطيات وآفاق التحول البورجوازي الهجين منذ القرن التاسع عشر . وعبر هذا البحث يستبين لنا ان المجتمع العربي الحديث ، الذي لم يحقق **ثورة** بورجوازية ، **لا** يرى نفسه حاليا مدعوا الى تحقيق ما أرغمت الطبقة البورجوازية تلك على اسقاطه من حسابها ، ضمن اطارها وآفاقها الضحلة ، بل ضمن آفاق علاقات اشتراكية متقدمة ، أي ضمن اطار التشكيلة الاقتصادية الاجتماعية الاشتراكية .

فالمعادلة التاريخية التي طرحت نفسها في حينه أمام الطبقة البورجوازية تلك ، وهي (ثورة اجتماعية تصنيعية ، ووحدة قومية ، وثورة ثقافية ايديولوجية ، في اطار علاقات بورجوازية) ، ان هذه المعادلة لم تعد ضمن الواقع العربي الراهن صحيحة اولا ، ولم تعد قابلة للتحقيق ثانيا . فلقد حلت محلها معادلة تاريخية جديدة تستجيب لاتجاهات ذلك الواقع الثورية ، وهي (ثورة اجتماعية تصنيعية ، ووحدة قومية ، وثورة ثقافية أيديولوجية ، **ولكن** في اطار علاقات اشتراكية) .

٢ ــ دراسة الفكر العربي ، والحضاري العام ، في سياقيه التاريخي والتراثي ، وعبر التصدي لشوائب الرؤى الطبقية الرجعية (ولم يصدر حتى الان الا مجموعة ضئيلة من الدراسات حول هذه القضية وانطلاقا من هذه الرؤية المنهجية) . ذلك لان هذا الفكر قد كتب تاريخه ونظر له تراثيا ، من حيث الاساس وبالقياس العام ، من وجهة نظر الطبقات الاجتماعية التي هيمنت على حياة المجتمع العربي عبر الفترة المنصرمة الطويلة المنطلقة من القرن السابع وحتى القرن العشرين . وهذا يعني بطبيعة الحال ان وجهة نظر الطبقات المسودة في التاريخ العربي ظلت ، بشكل عام ، بعيدة عن أن تظهر ، وهي ما تزال حتى الآن كذلك .

نقول (بشكل عام) ، لانه كانت هنالك استثناءات اساسية ومرموقة عبرت ، وان ظلت مشتتة ومبعثرة ، عن المصالح والآفاق النظرية والاجتماعية للطبقات المسحوقة تاريخيا ، مع انه جرت محاولات عديدة لتزييفها او ابادتها او انكارها .

المهم هنا أن ندرك مدى الاهمية والخطورة التي تحوز عليها المزاوجة

الجدلية العميقة بين الواقع العربي الراهن والفكر الاشتراكي العلمي **ايضا** من خلال دراسة تراثنا العربي على ذلك النحو ، بحيث تتيح لنا هذه العملية اكتشاف الجسور الحية التي تربط بين هذا التراث في جوانبه التقدمية والمحرضة على التقدم — وما اكثرها فيه — من جهة ، وبين ذلك الفكر الاشتراكي بأساسه الفلسفي ، من جهة اخرى .

الهدف من ذلك هو ان نبرز بيقين علمي دقيق ، وليس بشكل ميكانيكي مبسط ومبتذل على النحو الذي لجأت اليه « التأملية » والذي عقد المسألة اكثر مما اسهم في حلها او في التحريض على حلها ، اننا حينما نعمل على تحويل الفكر الاشتراكي العلمي الذي تكون في صيغته الرئيسية في أوروبا القرن التاسع عشر الى نبراس نظري ومنهجي خلاق على طريق التقدم الاجتماعي والقومي في الوطن العربي ، فانما نفعل ذلك — وهذا ينبغي التشديد عليه — **انطلاقا من مقتضيات الحركة الداخلية للتاريخ العربي وللواقع العربي الراهن .**

بهذا الادراك الجدلي الثوري الواعي لمقتضيات تلك الحركة ، نستطيع الاقدام بثقة على تخطئة وجهة النظر القائلة بأن الفكر الاشتراكي العلمي دخيل على الواقع العربي المعاصر . ذلك أن موقفنا علميا — **العلمية** — وثوريا — **الثورية** — من هذا الواقع يؤدي بالضرورة الى تلك النتيجة . وربما كان من الضروري ان نشير هنا اشارة سريعة ، بعد ان تعرضنا لذلك في مواضع متعددة من هذا الكتاب ، الى ان الفكر الاشتراكي العلمي المدعوين نحن الى مزاوجته مع الواقع العربي الراهن ، هو ذلك الفكر المطوع جدليا ماديا تاريخيا ، أي انطلاقا من التوجه الفلسفي المنهجي الخاص به ، لهذا الواقع ، هو ذلك الفكر المعرب الذي نشم فيه نكهة وعبق هذا الاخير .

ومع ذلك يبقى ذلك الفكر فكر التحويل الاشتراكي الثوري في العالم المعاصر : ها هنا تكمن علاقة دقيقة طريفة بين **العام** و **الخاص** ، علينا أن نفض اسرارها ونكتشف ابعادها النظرية والاجتماعية . ها هنا تكمن الدعوة التي لا تحتمل التعسف العلمي والسطحية السياسية للقيام بجهد علمي عميق يكتشف خصوصيات الثورة العربية الاشتراكية ضمن عموميات الثورة العالمية الاشتراكية .

٣ — والآن نجد انفسنا امام مهمة التصدي لنزعة ثقافية خطيرة الدلالة والأبعاد الثقافية الايديولوجية والتاريخية التراثية . وخطورتها لا تكمن في منطلقاتها النظرية الخاطئة فحسب ، وانما كذلك في الهوية السياسية والاجتماعية لمن يأخذ بها . فالذين يطرحونها ويدافعون عنها أناس يتحدرون من المنظومة الاشتراكية العالمية المعاصرة ، كما يعلنون انتماءهم الفكري الى الاشتراكية العلمية بأسسها الفلسفية (١) .

---

١ — الحديث هنا يغض النظر عن اولئك الذين يندرجون في اطار « نزعة المعاصرة » في منحاها التراثي العدمي التي وجدت ارضا خصبة لها في الوطن العربي في القرن التاسع عشر والقرن العشرين ، وكان من ممثليها الرئيسيين اسماعيل مظهر وسلامه موسى . وقد ورد الكلام عنها في القسم الاول من هذه « المقدمة » .

ان هؤلاء — وهم الذين أعلنوا عن « الثورة الثقافية البروليتارية الكبرى » في جمهورية الصين الشعبية في اواخر عام ١٩٦٥ — ينطلقون من ان انجاز هذه الثورة يقف في خط متعارض مع التراث الثقافي القومي والانساني السابق على الثقافة الاشتراكية . ذلك لان هذه الاخيرة لا تجمعها رابطة مع ذلك التراث .

فلقد اعلن جماعة من هؤلاء بوضوح : « يجب علينا ان نبيد بشكل جذري الايديولوجية القديمة ، الثقافة القديمة ، القيم والعادات القديمة لكل الطبقات المستغلة » (١) . والسبب الكامن من وراء ذلك هو ، كما يظهر من هذا القول ، أن الثقافات السابقة على الثقافة البروليتارية « الاشتراكية » تنتمي الى الطبقات الاجتماعية المستغلة ، وهي بالتالي معادية للانسان الكادح .

والنتيجة المنطقية لذلك الرأي هو أن انحسار الطبقات المستغلة من حياة الانسانية يشكل الشرط الاولي لنشوء وازدهار الثقافة الانسانية (الاشتراكية) . فهذه الاخيرة تبنى على أنقاض قيم الاضطهاد والعبودية والزيف في حقل الثقافة عموما .

والان ، اذا أخذنا بوجهة النظر هذه في اطار الثورة الثقافية في الوطن العربي ، وبالعلاقة مع ذلك ، في اطار النظرية التراثية المقترحة في هذا الكتاب ، فاننا سوف نجد أنفسنا مدعوين الى أخذ موقفين نظريين رئيسيين ، كان ذلك صراحة أو ضمنا :

الموقف الاول ينطلق من الاقرار بأن تاريخ الانسانية ما قبل المجتمع الاشتراكي ليس هو في الحقيقة **الا تاريخا للطبقات القاهرة** الاستغلالية ولقيمها الثقافية والاخلاقية والفنية ،

اما الموقف الثاني فينطلق من أن هذه الطبقات ، بحكم موقعها الانتاجي الاجتماعي والسياسي ، لم تنجز أمرا ايجابيا يدخل في نطاق العلم والتفكير العقلي ، بل ان كل ما انجزته لا يخرج عن نطاق البؤس والاضطهاد والتدمير ، كما يدخل فيمجال الذهنية (الايديولوجيا) بصفتها صورة ذهنية طبقية مزيفة ومزيفة للواقع لحساب الطبقة السائدة .

ان دراسة معمقة لهذين الموقفين تبرز خطأهما المعرفي وخطورتهما في حقل الفعالية الاجتماعية السياسية .

لا ريب في أن التاريخ البشري بعد المشاعي وحتى المجتمع الاشتراكي هو تاريخ طبقي تسود فيه مجموعة من الطبقات على طبقات أخرى ، وتقوم بين الفريقين صراعات خفية أو مفصح عنها . ولكن الحركة

---

١ — انظر : لترتفع الراية الحمراء العظيمة لافكار ماوتسي تونغ عاليا ولتنجز الثورة الثقافية البروليتارية العظيمة حتى النهاية — بكين ١٩٦٦ ، ص ٢٣ ، بالصينية . ماخوذة عن :
Kritik der theo. Auffassungen Mao Tsetung, Berlin 1973 S 316

الاجتمــاعية الاقتصادية التحتيــة ، التي عملت تلك الطبقــات الاولى على اخفائها أو تزييفهــا ، قد حققتها بالدرجــة الاولى هذه الطبقات المسودة ، المنتجة فعــلا والمبعــدة في نفس الوقت عن انتاجها .

ضمن هذا المفهـوم تصدق الموضوعــة القائلة بأن الجماهــير الكادحة والمضطهــدة هي التي تصنــع التــاريخ في مقومــاته الحاسمة ، ومن حيــث الاســاس .

ولكن ربما قصــد اصحاب وجهة النظــر تلك انهم يرفضون من التراث الانساني السابق على الاشتراكية فقط الجوانب الايديولوجية منه (١) ، ذلك لان الايديولوجيــا التي سادت في التاريخ البشري الطبقي هي ايديولوجيــا الطبقــات السائدة ، بحيث أن الطبقات المضطهدة كــانت مرغمــة على أن ترى فيها ايديولوجيتهــا الخاصة .

أيضــا في هذا الفهم للامــور ، تنطلــق وجهة النظر تلــك من مرتكز **لا تاريخي ولا تراثــي** ، لانها لم تستوعب حركة التناقض والصراع الطبقي في التاريخ الانســاني الا على ذلك الاساس الميكانيكي المبسط الــذي كنا قد تحدثنــا عنه فــوق .

فحركــة التناقض والصراع الطبقي هذه عبرت عن نفسها بأشكال متعددة ومختلفــة ، ومنها الشــكل الايديولوجي . وقد كانت الطبقات الســائدة تعمل بطبيعــة الحال على سحــق أو اخفــاء أو تزييف أفكــار الطبقات الاخرى المسودة ، ولكن ذلــك **لم يكن دائما ممكنا حتى النهاية :**

لنبعــث في ذاكرتنا تلك الانتفاضــات التي التهبت في المجتمع العــربي الوسيط والحــديث على الاقل ـــ دون ان نذكر المعاصــر ـــ ، مثل انتفاضة الخــوارج والقرامطة والزنج والانتفــاضات الفلاحية في لبنان وســوريا والعراق ومصــر الخ ... ، ثم لنستعرض الصراع الايديولوجي الذي دارت رحــاه بين اتجاه التقــدم واتجاه المحــافظة والرجعية في تلــك المراحل

---

١ ـــ نحن نفترض هذا الافتراض بالرغم من ان الشاهد الذي قدمناه فيما سبق يشير على نحو لا لبس فيه الى رفض « الثقافة » القديمة كلها ، بالاضافة الى الايديولوجيا . وكما يذكر مؤلفو الكتاب ، الذي أخذنا الشاهد عنه بحق ، فان هنالك فرقا بين مفهومــي « الثقافة » و « الايديولوجيا » (نفس المرجع السابق ـــ ص ٣٢٩) . اذ ان هــذه الاخيرة لها مساس مباشر بمصالح الطبقة الاجتماعية من حيث هي تعبير عن هذه المصالح السياسية والاقتصادية والاجتماعية الخ ... اما « الثقافة » فهي مفهوم اكثر اتساعا ، لانها تمثل مجموعة من الظواهر الاجتماعية ، كالحق والاخلاق والعلوم والفن والفلسفة . واذا نظرنا ، على الاقل ، الى العلوم الطبيعية خصوصا ، وجدنا ان علاقتها بالايديولوجيا الطبقية غير مباشرة . وقد تصدينا لهذه المسالة حينما ناقشنا قضية التحزب في العلــم الطبيعي والعلم الاجتماعي .

من طرف اخر يمكن التذكير هنا بما سقناه سابقا حول « الوعي الاجتماعــي » و « الايديولوجيا » ، لنجد مجددا ان المفهوم الاول اوسع من هذا الاخير ومن مفهــوم « الثقافة » معا .

التاريخية من المجتمع العربي ، لنفعل ذلك كله ، كي نتأكد من أن التاريخ العربي — وهو جزء من التاريخ الانساني العالمي — لم يكن تاريخ المستغلين وقاهري الطبقات المسحوقة **فحسب ، بل** ان هذه الاخيرة كانت تحقق مجموعة كبيرة من الانجازات على طريق تطور وعيها الذاتي ، من حيث هي طبقات جسدت في شخصها الجهد الذي استنبت آفاق التقدم التاريخي والتراثي . واخيرا لنا في الفكر الاشتراكي العلمي مثال حي على بطلان وجهة النظر تلك ، ذلك لان هذا الفكر نشأ وتبلور وتطور في اطار المجتمع الرأسمالي الحديث وفي الكفاح الدؤوب ضده .

هذا ما يخص الموقف الاول ، اما بالنسبة الى الموقف الاخر ، فاننا نجد أن تحليلا اجتماعيا واقتصاديا وايديولوجيا وثائقيا للمراحل ما قبل الاشتراكية ، يقدم لنا مجموعة ضخمة من الانجازات العلمية والاجتماعية والاقتصادية والايديولوجية التي حققتها الطبقات المستغلة السائدة في المجتمعات الانسانية قبل الاشتراكية .

اذ ينبغي هنا التدقيق والتمعن في الحقيقة التالية ، وهي ان تلك الطبقات **لم** تجتز في تطورها الذاتي وتيرة واحدة . فكل واحدة منها تمثل ، في مرحلة تكونها وتبلورها وصعودها ، قوة اجتماعية تقدمية . اذ انها في هذه المرحلة تمارس دورا **أساسيا** كبيرا في اسقاط المجتمع القديم وفي اقامة بنيان اجتماعي جديد مكانه يمثل مرحلة متقدمة بشكل اساسي على ذلك المجتمع .

الا انها في مرحلة لاحقة ، مرحلة الانحطاط والانحسار الاجتماعي ، تفقد ذلك الطابع التقدمي ، مكتسبة طابعا رجعيا . فهي هنا تجد وجودها الطبقي الاناني في تعارض متصاعد عمقا واتساعا مع آفاق التقدم الاجتماعي . انها هنا ، والمقصود بذلك خصوصا علاقات الانتاج التي تظللها ، تتحول الى قوة كابحة للتقدم عموما ، الاقتصادي والمجتمعي والاخلاقي والسياسي والعلمي الطبيعي والايديولوجي .

ان هذا الوضع الطبقي في المجتمعات الطبقية ما قبل الاشتراكية المتحول وغير الثابت بمظاهره في حقل الثقافة والايديولوجيا ، يضع امام الثورة الثقافية الاشتراكية مهمة دقيقة ومحددة تكمن في ضرورة اكتشاف روابط وجسور عميقة الجذور أو ضعيفتها بين موجباتها ومقتضياتها وآفاقها من جهة وبين المنجزات الثقافية والايديولوجية للطبقات التي سادت في تلك المجتمعات من جهة اخرى ، تلك التي حققتها في مراحل صعودها التقدمي ، مع التأكيد على أن هذه العملية تتم من منظور الجدلية التاريخية التراثية ، التي تجد في النظرية المادية الجدلية التاريخية اساسها الفلسفي وفي الاشتراكية العلمية امتداد هذه الاخيرة الاجتماعي التطبيقي .

واذن فانها لكلمة خاطئة كل الخطأ أن نرفض التراث الثقافي قبل الاشتراكي . انه موقف لا تاريخي ولا تراثي ، عاجز عن أن يبحث في

« الماضي » في سياقيه ، التاريخي والتراثي . وبذلك فهو موقف « عدمي » .

والجـدير بالاهتمام العميـق ، في اطار التصدي لهذا الموقف الاخير أن نميز بين ثقافة الطبقات المستغلة السـائدة في المجتمعات الطبقية وثقافة هذه المجتمعـات . فثقافة **المجتمـع** الراسمالي لا ترتد الى ثقافة **الطبقـة** الراسمالية . ورغم هذا التمييز تبقى مهمة الثورة الثقافية الاشتراكية قائمة على اختزان وتمثل كلتـا الصيغتين من الثقافـة اختزانا وتمثلا منطلقين من موقـع هذه الثورة المنهجي والفلسفي والسياسي والاجتماعي الخ ... واذا اخذنا بعين الاعتبـار ان ثقافـة الطبقة الراسمالية قد وصلت في اوروبا الى قممها في حقل العلوم الطبيعيـة ، فانه يصبح من اللازم التوجه اليهـا عبر عمليـة التثوير الاجتمـاعي والاقتصـادي والسياسي والثقـافي الاشتـراكي (١) .

ولا شك ان التوجه الى ثقافة المجتمع الراسمالي عموما وثقافة الطبقة الراسمالية خصوصا ، الـى ثقافـة المجتمع الاقطاعي عموما وثقافة الطبقة الاقطاعية خصوصا – على ضآلتها – ، الى ثقافة المجتمع العبودي عموما وثقافة سادة العبيد خصوصا ، واخيرا الى ثقـافة مجتمعات « التشكيلات الاقتصادية الاجتماعية المتعددة » ، ان ذلك التـوجه لا يسعه ان يكـون ، في نطـاق النظرية التراثية المقترحه هنا ، الا « اختيارا تراثيا » للعنـاصر ذات القيمة النسبية في تلك الثقافات اولا ، اي التي فقدت قيمتها التاريخية الذاتية لتكتسـب قيمة تراثية عبر موجبات واحتياجات وآفاق « المرحلـة القوميـة المعاصرة » ، كما لا يسعـه أن يكون ، في ذلك النطـاق ، الا « تبنيـا تراثيا » **للعناصر** ذات القيمة المطلقة في هذه الثقافات ثانيا ، أي التي لم تفقد قيمتها التاريخية الذاتية ، بل احتفظت بها لتلتحم بقيمتهـا الجديدة ، التراثية ، عبر تلك « المرحلة » .

هكـذا يتضح القصور الشامل المحيق بالنزعة الثقافية التراثية العدمية ذات المظهر الاشتراكي المزعوم . واذا مـا سحبنا نتائج ذلك النقـد لهذه النزعة على قضية التراث العربي الاسلامي ، فاننا نجد انفسنـا مدفوعين دفعا الى التأكيد على أننا ، في ثورتنـا الثقافية الاشتراكية وفي النظـرية التراثية المقترحة هنا والمنبثقة عن احتياجاتها ، نلح الحـاحا **خـاصا** على علاقتهما بذلك التراث في عناصره التقدمية او المحرضة على التقدم ، تلـك التي انجزت في نطـاق الطبقات المستغلة **والاخرى** المستغلة في التـاريخ العـربي ، على حد سـواء .

والجـدير بالذكر أن طرح المسألة في سياقها العام هـذا – الى جانب سياقها الخاص – يبرز امامنـا وحدة الثقافة العربيـة في مراحل التاريخ

---

١ – لينين ينتبه الى هذه المسألة بعمق ، اذ يؤكد ، في سياق تقويمـه لمكتسبـات وصعوبات السلطة الاشتراكية الجديدة : « بدون تراث الثقافة الراسمالية لا نستطيـع ان نبني الاشتراكية . » (الاعمال ، مجلد ٢٩ ، برلين ص ١٤٢) .

العربي منفردة ومجتمعة ، اي الثقافة التي تمثل جماع هذه المراحل والمتمثلة عبر « المرحلة القومية المعاصرة » .

الا اننا اذا حللنا تلك الوحدة الثقافية الى مكوناتها الاجتماعية الطبقية في العصر العربي الوسيط والمرحلة العربية الحديثة والمعاصرة ، اكتشفنا مزيدا من الاهمية لمسألة تقصي العلاقات القائمة بين ثورتنا الثقافية الاشتراكية تلك والنظرية التراثية هذه من طرف ، وتراثنا في عناصره التقدمية او المحرضة على التقدم من طرف آخر . فالتعدد في التشكيلات الاقتصادية الاجتماعية او في مظاهرها وبعض جوانبها في المجتمع العربي الوسيط والحديث المعاصر ، لا يسمح لنا بالنظر الى ثقافته نظرة تراثية عدمية ، والا فسوف نكون كمن يرى الغابة (الكل) وينسى الاشجار (الاجزاء) .

والان ، حينما لا يكون لنا « تراث ثقافي رأسمالي » ، فهل يتبقى لنا « تراث » نوظفه في عملية البناء الاشتراكي الشامل باطرافه الثلاثة ، التثوير الاجتماعي الاقتصادي الانتاجي والتوحيد القومي والتثوير الثقافي ؟

أولا ، أن « التراث الثقافي » ليس مندغما بالتراث الثقافي الراسمالي ، وان كان هذا الاخير يمثل الخلاصة القصوى للتراث الثقافي الانساني قبل الاشتراكية . وقد رأينا سابقا أن مجموع المجتمعات الطبقية احتوت ثقافتها التي مثلت ، في حينه ، وجها من بنائها الفوقي .

ونقول كذلك ، ان الثقافة بمعنى الانتاج الذهني الفكري المتميز ، هي حصيلة تقسيم العمل الى فكري وعضلي ، ذلك التقسيم الذي نشأ في نطاق تكون الطبقات الاجتماعية في أعقاب انحسار المجموعات البدائية المشاعية .

وحينما يكون الامر كذلك ، وحينما نأخذ بعين الاعتبار التركيب الاجتماعي الطبقي في العصر العربي الوسيط الخصب والطريف تاريخيا (علاقات اقطاعية واخرى راسمالية تجارية مبكرة وثالثة رقيقة مرافقة لهاتين الاخيرتين) ، فاننا نجد انفسنا أمام تراكم ثقافي هائل يستدعي منا أن نمارس تجاهه « الاختيار التراثي » بصيغتيه ، « الاستلهام التراثي » و « التبني التراثي » كلتيهما ، انطلاقا من « مرحلتنا القومية المعاصرة » في آفاقها الثورية .

واذن ، فكيف لنا أن نأخذ بالنزعة الثقافية التراثية العدمية المشار اليها ، فنرفض تراثنا الثقافي الذي تكون في أحضان الاتجاهات الثلاثة جميعا ، الاقطاعية والراسمالية التجارية المبكرة والرقيقة ، واحضان الحركات الثورية التي انطلقت من الفلاحين والحرفيين الفقراء ، في الوقت الذي تتراكم فيه الدراسات والوثائق أمامنا حول امتدادات ذلك التراث في أوروبا (فرنسا وايطاليا والمانيا خصوصا) ، تلك الامتدادات التي ساهمت في تكوين الفكر التقدمي الاوروبي في مرحلة الانتقال من العلاقات الاقطاعية الى البورجوازية المبكرة (مثل روجر بيكون ، وزيفر فون برابانت ، ودانته) ، وفي مرحلة النهضة Renaissence البورجوازية (مثل

نيوكولاوس كوبرنيكوس ، وجيوردانو برونو ، وغاليليو غاليليه) ، كما عرفت في بعض أوجهها من قبل رواد الفكر الاشتراكي العلمي (كارل ماركس وفريدرك انجلز ولينين) ، فاسهمت بالتالي وبحدود معينة في تكوين هذا الفكر ، وأساسه النظري الفلسفي ، بحيث يمكن اعتبارها أحد مصادره الثانوية وغير المباشرة (وسوف نعود الى هذه المسألة الاخيرة ثانية) .

واذا كان الامر على هذا النحو من الوضوح ، فاننا سوف نرفض وجهة النظر العدمية في التراث ذات القناع « الاشتراكي اليساري » ، كما رفضنا من قبل مثيلتها ذات التوجه البورجوازي الليبرالي ، لاننا نلح على وحدتنا العميقة مع محمد بن عبدالله وعمر بن الخطاب وعلي وأبي ذر الغفاري والقرامطة والزنج ، مع القدريين وأهل الرأي المتنورين والمعتزلة ، مع الفارابي وابن الراوندي وأبي العلاء المعري وجابر بن حيان ومحمد بن زكريا الرازي ، ومع العقول الثلاثة الكبيرة ابن رشد وابن عربي وابن خلدون ، ومن بعدهم مع المقريزي وجمال الدين الافغاني ومحمد عبده وقاسم أمين ورفاعة الطهطاوي وعبد الرحمن الكواكبي وعمر فاخوري وزكي الارسوزي وسلامه موسى .

لقد رفضنا وجهة النظر العدمية تلك من أجل الحفاظ على وحدتنا مع كل اولئك الرجال الذين عاشوا في مراحل تاريخية مختلفة ، معبرين بشكل او بآخر وبهذه الوتيرة أو تلك عن آفاق التقدم الانساني التي كانت تطرح نفسها ضمن اطار عصورهم .

ونحن نرفضها كذلك ، لاننا نلح ، انطلاقا من موجبات واحتياجات وآفاق الواقع العربي الراهن الثورية أولا وعبر تلك الشخصيات والاتجاهات الفكرية والسياسية التي تمثلها ثانيا ، على وحدتنا مع الفكر الاشتراكي العلمي ، الوريث الشرعي لتراثنا العربي في عناصره التقدمية ذات الطابع المطلق والاخرى المحرضة على التقدم وذات الطابع النسبي .

ان وجهة النظر العدمية التراثية تلك تمثل قصورا نظريا معرفيا (عدم القدرة على استيعاب وحدة التاريخ والتراث الانسانيين وتمايز حلقاتهما نوعيا ، اي الوقوف دون ادراك استمرارية التراث ولا استمرارية التاريخ بالمعنى الذي عرضنا له سابقا) ، وخطرا سياسيا اجتماعيا (اهمال طاقة تراثية ضخمة يمكن توظيفها في الاسهام في حل المهمات المطروحة أمام الثورة الاشتراكية والثورة الثقافية الموازية والمتداخلة فيها ، واذا ما اخضعنا فهمنا الثقافي والتراثي في الوطن العربي الراهن لوجهة النظر تلك ، فان عنصرا اخر ثالثا من عناصر قصورها يبرز على نحو قوي مثير ، ذلك هو عدم ادراك أن القوى الطبقية والسياسية الرجعية هنا ، قادرة ، حتى الان ، على كسب نسبة كبيرة من الجماهير الكادحة المجهلة الى صفوفها عن طريق ربطها بالوجه الرجعي — الجبري التبريري — من التراث) .

ان هذا كله يبرز لنا على نحو لا لبس فيه مسألة نعتبرها احدى الركائز النظرية والمنهجية الرئيسية التي يقوم عليها « مشروع الرؤية الجديدة » ؛ وهي ان النقد الثوري للواقع **العربي** الراهن يمر عبر رؤية التراث العربي رؤية جديدة منطلقة من « استلهام تراثي » و « تبن تراثي » علميين ثوريين يوجهان نتائجها الايجابية باتجاه تعميق آفاق التقدم الاقصى الممكن (الاشتراكي) لذلك الواقع . ومن هنا تتكشف الاهمية المبدئية والضرورية لتسييس تلك الرؤية ضمن منظور النظرية التراثية المقترحة هنا .

٤ ـ واذ وصلنا الى هذه النقطة من المسألة، يتضح ان وجها آخر منها ما يزال بحاجة الى مزيد من الوضوح . وفي سبيل ذلك نذكر بأحد السؤالين اللذين طرحناهما في بداية الفقرة (اولا) من هذا المقطع (٣) ، وكنا اجبنا كفاية عن الاول منهما ، بينما ثانيهما ما يزال يشرئب نحو المزيد من الوضوح .

ذلك السؤال الثاني كان التالي : ما هي ابعاد وآفاق العلاقة ـ فيما اذا كانت موجودة ـ بين التراث العربي الفكري ، والحضاري العام ، من جهة وبين القضايا النظرية والعملية للثورة الاشتراكية التوحيدية في الوطن العربي ؟ ان لطرح هذا السؤال اهمية نظرية وعملية مزدوجة ، فهو يلامس ذلك التراث و « المرحلة القومية المعاصرة » العربية من طرف ، كما يمتد ، من طرف آخر ، ليلامس عبر هذه الاخيرة ، الفكر الاشتراكي العلمي بأساسه الاقتصادي السياسي والفلسفي ، المادية الدياليكتيكية .

لقد كنا (في مكان سابق من هذا الكتاب) قد تصدينا لما اطلق عليه لفترة طويلة في الوطن العربي مصطلح « النظرية المستوردة » ، التي عني بها بالخط الاول ذلك الفكر بأساسه المشار اليه ، اي ما يكون الماركسية . ووجدنا ، انطلاقا من قانون العلاقة بين « الداخل » و « الخارج » ، ان مثل ذلك « الاستيراد » الذي يدخل في نطاق التأثير « الخارجي » ، غير ممكن بالاصل ، ذلك لان الفكر ، اي فكر ، حينما ينتقل من بيئته الى بيئة اخرى (اجنبية) ، يخضع لسلسلة مطولة معقدة من عملية تبيئه مع الظروف الجديدة ، بحيث يلبي حاجة ما في هذه الاخيرة ، ايجابيا او سلبيا .

وانه من الوارد والممكن ان تكتسب عملية التبييء تلك طابعا مبسطا مبتذلا وقسريا ، طابعا « تأمليا » على ايدي من ينجز هذه العملية ، وهنا يظهر ذلك الفكر بمظهر الغريب عن الواقع الجديد ويكتسب شيئا فشيئا ، وعلى ذلك النحو ، تلك الصفة المهينة ، صفة «الاستيراد» من الخارج . وعلى ضوء التجربة خلال مراحل متعددة في الوطن العربي وخارجه ، نستطيع ان نقرر بأن تلك الصفة كانت تطلق على التأثيرات الفكرية الخارجية في هذا المجتمع او ذاك من قبل اعدائها الايديولوجيين او السياسيين الخ ...

هكذا كان على الفكر الاشتراكي العلمي ، بأساسه الاقتصادي السياسي والفلسفي ، ان يظهر بمظهر « المستورد الدخيل » ، نتيجة لانعدام « الوضع الذاتي » القادر على ان يحيط بذلك الفكر ، مدخلا اياه في صميم الواقع العربي ، ومغنيا بالتالي كلا الطرفين .

ولكن مع التطور الحثيث اللاحق ، وخصوصا بعد الحرب العالمية الثانية ، ذلك التطور الذي احدث وتائر جديدة عميقة نسبيا في مجرى التحرك السياسي والاجتماعي والقومي والايديولوجي الثوري في الوطن العربي وفي بقاع عديدة من العالم (نشوء العالم الاشتراكي ، وانهيار الهيمنة المطلقة للاستعمار في العالم بشكل عميق ، وتعاظم التحام الحركة الوطنية والحركة القومية في « العالم الثالث » بالثورة الاجتماعية الاشتراكية) ، مع ذلك التطور الواسع والعميق كله اخذت مقولة « الاشتراكية العلمية المستوردة » تفقد حجرا بعد اخر من بنائها ، ثم تأتي الابحاث الناضجة نسبيا حول بعض المسائل الحيوية ، مثل الماركسية والوطن العربي ، والماركسية والوحدة القومية ، والماركسية واليهودية والصهيونية ، والاشتراكية والبلدان النامية ، ومن بعد ذلك يأتي تعاظم الوعي الطبقي الاشتراكي والنظر من خلاله الى الوعي القومي ، ومن ثم تلازم النضال الاشتراكي والنضال القومي الوحدوي في الوطن العربي ، لنرى ان بناء تلك المقولة اصبح معرضا الى السقوط في صفوف الحركات والاحزاب السياسية اليسارية الممثلة لطبقات العمال والفلاحين الفقراء والبورجوازيين الصغار ، وان لم ينتقل مشهد ذلك السقوط بعد الا بنسبة ضئيلة الى صفوف تلك الطبقات نفسها .

في سياق ذلك التحول الخطير في الحياة السياسية والايديولوجية والثقافية عامة في الوطن العربي ، اخذ المثقفون الثوريون (اليساريون) المنتظمون في صفوف احزاب ثورية وغيرهم من الذين يحومون حولها ، يجدون انفسهم امام مهمة شائكة وشائقة ، في آن واحد ، تلك هي دراسة التراث (والتاريخ) العربي ، ودراسة الفكر الاشتراكي العلمي بأساسه الاقتصادي السياسي والفلسفي ، بهدف الوصول الى موقف هذا الاخير من ذلك التراث اولا ، اي تحديد فيما اذا كان هذا التراث يمثل ، بشكل او بآخر ، احد مصادره او محرضاته التاريخية والتراثية ، وثانيا ، بهدف الانطلاق الى التراث الليبرالي البورجوازي الاوروبي في مرحلته الاولى التقدمية (١) خصوصا لتمثله واستيعابه واختزانه عبر ذلك الفكر .

★ ★ ★

فبالنسبة الى الوجه الاول من المسألة ، هنالك وقائع ونصوص تقدم

---

١ – ينبغي التمييز الدقيق بين مرحلتين اساسيتين كبيرتين من تطور الليبرالية الاوروبية ، ليبرالية المرحلة الاولى التي « تمتد من عصر الاصلاح الديني في القرن الخامس عشر الى الثورة الفرنسية ، او ما بعدها بقليل » ، وليبرالية المرحلة الثانية ، « مرحلة دخول الرأسمالية في مرحلة الاحتضار ، مرحلة تحولها الى الامبريالية وذلك منذ القرن التاسع عشر حتى يومنا هذا » – ابو سيف يوسف : الليبرالية في نظر الماركسية ، انظر حول ذلك ايضا : بدء ظهور الليبرالية المصرية لبيتر جران ، وموقف الفكر الاسلامي الحديث من الاتجاه الليبرالي لمحمد عمار ، وكل هذه الابحاث في مجلة الطليعة المصرية ، اغسطس ١٩٧٢ . ان ذلك التمييز ضروري وهام سياسيا وايديولوجيا لكي لا نقع في اخطاء ومطبات سياسية وايديولوجية وقع فيها عبدالله العروي مثلا ، حين رأى في الليبرالية اتجاها واحدا متجانسا (العرب و.. نفس المعطيات سابقا ص ٧) .

شاهدا حيا على تعرف رواد الفكر ذاك على بعض اوجه التراث العربي وعلى تأثرهم به الى هذه الدرجة او تلك .

ففي مكتبة المتحف البريطاني بلندن « كتاب في الاموال لمؤلف عربي من منتصف القرن الثالث الهجري يسمى ابو عبيد القاسم بن سلام ترجمه أحد المستشرقين ، أطلع عليه كارل ماركس وقرأه وعلق على هوامشه بخطه تعليقات تشيد بالافكار الاجتماعية التي فيه . ويروي المستشرق بولجانون ان ماركس كان يقرأ هذا الكتاب أثناء تأليفه لكتاب رأس المال ، وان بين أبي عبيد وماركس في قضية العمل وقيمته شبها كبيرا » (١) .

نحن لا نريد ان نمط ونضخم هذه الواقعة ، بحيث نقول ان ماركس انطلق في فكرته حول قضية العمل من الباحث العربي أبي عبيد القاسم بن سلام. ولكن ما يمكن التأكيد عليه ، بالحد الادنى ، هو ان الفكر الاقتصادي العربي الاسلامي لم يكن غريبا عليه . وهذا ما يدعونا الى التمييز بين مصادر رئيسية واخرى ثانوية للماركسية في الحقل الاقتصادي ، الاولى يجسدها علم الاقتصاد السياسي الانكليزي البورجوازي ، كما هو معروف ، اما الثانية فتتمثل بتلك الروافد المتحدرة من ثقافات الشعوب الاخرى في مرحلة الراسمالية وما قبلها، ومنها الرافد العربي الاسلامي .

هذا امر ، اما الاخر الذي يبرز خطورة تأثر رواد الفكر الماركسي بالفكر العربي في عناصره التقدمية والمحرضة على التقدم ، فهو ما يطرحه فريدرك انجلز بوضوح حول التحول الفكري العميق في اواخر مرحلة الانتقال من العلاقات الاقطاعية الى الراسمالية في أوروبا : « لقد حطمت الدكتاتورية الروحية للكنيسة ، اذ نبذتها اغلبية الشعوب الجرمانية مباشرة واعتنقت البروتستانتية ، بينما كان الفكر الحر النشط المأخوذ عن العرب والمغذى بالفلسفة اليونانية المكتشفة حديثا يضرب اكثر فاكثر جذورا له لدى الشعوب الرومانية ويمهد لمادية القرن الثامن عشر » (٢) .

ان لهذا النص اهمية عظمى بالنسبة الى معرفة مصائر الفكر العربي « الحر النشط » بعد الانهيار الحضاري العربي الوسيط بوجهه الراسمالي التجاري اولا ، وبالنسبة الى تأثيره في تكوين الفكر الماركسي على نحو مباشر من الانحاء ، وخصوصا عن طريق مادية القرن الثامن عشر ذات الاسهام الكبير في نشوء وصياغة هذا الفكر (٣) .

بالاضافة الى ذلك ، نستطيع استقراء مجموعة من الرسائل التي تبادلها ماركس وانجلز ، لنتبين كم كان اهتمامهم مركزا على قضايا العرب والاسلام كعقيدة دينية وكمذهب اقتصادي واجتماعي (٤) ، بحيث ان ماركس

---

١ ــ انظر : مجلة « دراسات اشتراكية » ، عدد (٣) ١٩٧٢ .

٢ ــ انجلز : مقدمة لـ ــ « ديالكتيك الطبيعة » ، Berlin 1952, S. 4

٣ ــ انظر حول ذلك G. Klaus ــ الجزويتيون والله والمادة ، الطبعة الثانية برليــن ١٩٥٨ ، ص ٩ ــ ٦٨ .

٤ ــ انظر : ماركس ، انجلز ــ حول الدين ، Berlin 1958, S. 95 — 101.

وصل عبر ذلك وعبر دراسات اخرى ، الى ما سماه بـ « اسلوب الانتاج الاسيوي » (١) .

واذا خطونا خطوة اخرى ، وجدنا ان لينين قد اهتم اهتماما شديدا بالتراث العربي (الشرقي) . فانطلاقا من ابراز الماركسية العوامل الاقتصادية ابرازا ماديا تاريخيا جدليا بعيدا عن « الاقتصادية » ، يرى لينين في ابن خلدون ، العالم الاجتماعي العربي (من القرن الرابع عشر) ، شخصية هامة في التراث العالمي . فلقد برز هذا الاهتمام في رسالة بعث بها مكسيم غوركي الى المفكر الروسي ف.أ. انوتشين بتاريخ ٢١ ايلول عام ١٩١٢ ، وفيها يقول : « ... انك تنبؤنا بأن ابن خلدون ، في القرن الرابع عشر كان اول من اظهر دور العوامل الاقتصادية وعلاقات الانتاج . ان هذا النبأ قد احدث وقع خبر مثير . واهتم به صديق الطرفين (يقصد لينين) اهتماما خاصا .... » وبهذا الصدد كتب انوتشين : « اهتم فلاديمير ايلتش (لينين) اهتماما شديدا بمؤلف الفيلسوف العربي ابن خلدون « المقدمة » ، الذي يتناول دور العوامل الاقتصادية .

وكان لينين يتساءل : « ترى اليس في الشرق اخرون ايضا من امثال هذا الفيلسوف » (٢) .

ان هذه الوثيقة الثمينة تلقي ضوءا ساطعا ليس فقط على تعاطف لينين مع الفكر العربي العلمي التقدمي ، وانما كذلك على اكتشافه في هذا الفكر احد جوانب التراث **الخاص** للماركسية في نظريتها حول العوامل الاقتصادية وعلاقات الانتاج .

اما اذا تصدينا لمسألتنا هذه ، علاقة الماركسية بالتراث العربي الفكري التقدمي والمحرض على التقدم ، على ضوء العصر العربي الحديث ، فاننا نجد امامنا كفاية من الوثائق التي تبرز مجددا اهتمام رواد الماركسية بالقضايا العربية . فلقد سبق واوردنا نصا لماركس يقوم فيه حركة محمد علي باشا « العصرية » تقويما « ماركسيا » ، معتبرا اياه شخصية عملت على نقل مصر من العصور الوسطى الاقطاعية . ثم كان اهتمام انجلز ولينين من بعده ، مركزا على حركة التحرر العربية عموما ، وفي مصر آنذاك خصوصا .

فلقد كتب انجلز في ١٨٨٢/١٢/١١ ، اي في اعقاب هزيمة الانتفاضة العرابية مباشرة ما يلي : « ان **جلادستون** يقرر انه يمكنه وببساطة ان يستولي على مصر ، ان مصر ما زالت غير خاضعة تماما للسيطرة البريطانية . وحتى لو خضعت فان بريطانيا لن تستطيع الابقاء على هذا الوضع . يرى

---

١ ــ انظر حول ذلك : جان شينو ، يوجين فارغا ، موريس غودولييه ــ حول نمط الانتاج الاسيوي ، بيروت ١٩٧٢ .

٢ ــ عن كتاب « لينين وغوركي ــ رسائل وذكريات ووثائق ــ موسكو ، دار التقدم ، الطبعة الفرنسية ، ص.٢٣ــ ٤٠١ » .

جلادستون — مثلا — ان استيلاء روسيا على ارمينيا هو تحرير لدولة مسيحية من نير السيطرة الاسلامية — لكن ذلك كله مجرد رياء وزيف ومحض اختلاق ، والسؤال هو هل يوفق **جلادستون** في تآمره هذا . سوف نرى قريبا » (١) .

بيد ان لينين لاحق الوضع في مصر بشكل شامل ودقيق . فهو الذي كتب بأن « بريطانيا تجعل من مصر — اكثر فاكثر — دولة منتجة للقطن وحده . . وتلك هي السياسة المعاصرة التي تتبع في المستعمرات . وهي تتمثل في تشجيع زراعة المواد الخام وتعويق نمو الصناعات . ان السياسة الاستعمارية تصبح اكثر بشاعة ، كلما كان الشعب اكثر تخلفا » (٢) .

وقد توصل الى ذلك الوضوح حول الوضع الاستعماري — البريطاني في مصر من خلال ملاحقته الاحداث هناك بأشكال متعددة . من ذلك انه كان يطلع على ما يكتب من المصريين انفسهم . فهو قد درس كتاب يوسف نحاس عن الوضع الاقتصادي والاجتماعي للفلاحين المصريين والذي صدر في باريس ١٩٠١ . وعلى هذا الكتاب يسجل لينين ملاحظاته التالية : « عمل مدرسي — مجرد تلخيص لبعض المراجع — عرض ملخص للغاية للفقر المدقع للفلاحين الذين يعيشون في اكواخ من الطين بدون اثاث ومع دوابهم — يكدحون من الصباح حتى المساء — قهر وجهل كما في روسيا — **وجهة النظر** : تقليدية تماما — ليبرالية — قريبة من وجهة نظر الشعبيين الروس في اعوام ١٨٨٠ — ١٩٠٠ » (٣) . وهناك وثائق ومواقف اخرى للينين ولغيره من الماركسيين تظهر اهتمامه المباشر والخاص بقضايا التطور في الوطن العربي الحديث (٤).

هكذا وبعد ان اتينا على ذكر تلك الوثائق والمواقف لرواد الفكر الماركسي ، نستطيع القول ، على ضوء ذلك ، بأن هؤلاء وجدوا في التراث العربي الفكري في عناصره التقدمية والمحرضة على التقدم احد مصادر بنائهم الفكري غير المباشرة ، وان احدهم — وهو لينين — وصل الى درجة الاسهام في طرح معالم اولى لفهم ماركسي للوطن العربي كجزء من بلدان (الشرق — المتخلفة) ، وذلك عبر قضية تلازم الكفاح الوطني والقومي مع الكفاح الاجتماعي (الاشتراكي) .

واذا كان الامر كذلك ، فهل النظرية الماركسيه هي « المستوردة » لنا و « الدخيلة » على تراثنا ، ام ان تراثنا بعناصره تلك هو « المورد » لها

---

١ — نقلا عن : ف.أ. لينين . الاعمال الكاملة . الجزء ٣٩ — كراسات عن الامبريالية — الطبعة الروسية الرابعة ١٩٦٠ ، ص ٦٥٣ (هذا النص موجود في : رفعت السعيد — الاتحاد السوفياتي وحركة التحرر العربية — مجلة الطليعة المصرية ، يناير ١٩٧٥) .

٢ — نفس المرجع السابق ، ص ٧٨ .

٣ — نفس المرجع السابق ، ص ٥١٦

٤ — انظر في ذلك مقال ، رفعت السعيد المشار اليه سابقا (الاتحاد السوفياتي وحركة التحرر العربية) .

و « الدخيل » عليها ؟ ! (١) .

هنا ، في هذا المنعطف من المسألة ، تنفض ستر الهدف الثاني من دراسة التراث (والتاريخ) العربي ، والفكر الاشتراكي بأساسه الاقتصادي السياسي والفلسفي ، ذلك الهدف الذي حددناه ، فيما سبق ، بأنه الانطلاق الى التراث الليبرالي البورجوازي الاوروبي في مرحلته الاولى التقدمية لتمثله واستيعابه واختزانه عبر ذلك الفكر .

ان ستر ذلك الهدف تنكشف حالما نطرح المسألة في سياقيها ، التاريخي والتراثي ، الجدليين . انطلاقا من ذلك نقول بأنه توجد في ذلك التراث الليبرالي عناصر نسبية واخرى مطلقة . اما الاولى فنخضعها الى « استلهام تراثي » منبثق من الموجبات والمقتضيات والافاق الثورية لـ « مرحلتنا القومية المعاصرة » التي تتحدد ، كما تبين لنا ، في خلق كل الامكانات والشروط الضرورية لاقامة بناء اشتراكي في الوطن العربي . وبدون شك ، ان من ينجز ذلك « الاختيار الاستلهامي » ليس في وسعه ان يأخذ في حسبانه ثوابت مطلقة او مقدسة ملزمة . انه فعلا استلهام تراثي . وهذا يعني انه حتى في نطاق تلك المرحلة التقدمية من الليبرالية لا يمكن ان تختار كل عناصرها ، وانما فقط ما يمكن ان يخدم تلك « المرحلة القومية المعاصرة » . وينصهر فيها . ومثل هذه العناصر النسبية كثير ، منها تلك التي تجسدت بالقيم العقلية ، مثلا ، في فلسفات فرنسيس بيكون وسبينوزا وديكارت وديدرو الخ . . .

اما العناصر المطلقة في تلك الليبرالية فانها تؤخذ على سبيل « التبني التراثي » . في نطاق هذه العناصر تدخل الاكتشافات والاختراعات العلمية

---

١ — في نطاق طرح هذا الامر يبدو على غاية الاهمية الاشارة الى ان دراسة « اللينينية » تكتسب ، في ظروف الوطن العربي ، دلالة نظرية وعملية خطيرة . فاللينينية ، التي هي التطوير النظري والتطبيق العملي الحي للماركسية في ظروف الاستعمار والثورات الاشتراكية والانتفاضات الوطنية والقومية ، استطاعت ان تقدم اضافة عميقة للماركسية وللفكر التقدمي الثوري عموما . وهي ، في هذا النطاق ، تضع امامنا السؤال الدقيق التالي : كيف استطاعت هي ، اي اللينينية ، ان تحقق تلك الاضافة ، وبالتالي كيف اتيح لها ان « تطوع » الماركسية لواقع روسيا القيصرية ، بل لواقع الجمهوريات الاسيوية السوفياتية ، التي تلتقي بكثير من خصائصها الاجتماعية بتلك التي تسود في الوطن العربي ؟ ان قضية « التطويع » هذه هي معقد الاشكال : كيف نفهم القانون الاجتماعي في نطاق مجتمعات متعددة ؟ ان الاجابة عن هذا السؤال تقودنا الى التاكيد بان هذا القانون العلمي الاجتماعي او ذاك — وفي هذه الحال القانون الاشتراكي العلمي — يجب ان نبرهن على صحته دوريا ، اي في نطاق كل مجتمع نطرح فيه هذا القانون . ان المطالبة بالبرهان على صحة الماركسية (الاشتراكية العلمية) دوريا في كل مجتمع يطرح الاشتراكية ، لا علاقة لها بالتشكيك فيها ، بل هي تقود بشكل او باخر الى اغناء الماركسية على نحو علمي فعال ، والى اكتشاف خصائص ذلك المجتمع فعليا . وعلى ذلك فان اللينينية تقدم بشخصها مثالا حيا عميق الدلالة النظرية والتطبيقية على فهم وتطبيق وتطوير الماركسية في المجتمع العربي . وهذا ما يضع حدا لادعاء «الماركسية المستوردة» . وسناخذ على عاتقنا ، في الجزء الاخير من هذا «المشروع» مهمة التصدي الشامل لهذه المسألة الفائقة الاهمية .

والتقنية ومجموعة من القضايا الفكرية . وبالطبع ، فان ذلك « التبني » يخضع هو نفسه لوظائف اجتماعية واقتصادية وايديولوجية الخ .... جديدة منطلقةً من « مرحلتنا القومية المعاصرة » .

واذن فنحن أمام مهمة الاستلهام والتبني التراثي ليس فقط تجـا الليبرالية تلك في مرحلتها الاولى (وكذلك في مرحلتها الثانية خصوصا في مجال العلوم الطبيعية والتقنية ، اي في مجال العناصر المطلقة) ، وانما كذلك تجاه التراث الانساني العالمي كله ، بدون احراجات وعقد حضارية وقصور معرفي وسياسي ، متآخين ، في ذلك ، مع متطلبات الموقف العلمي والثوري ، الموقف التاريخي والتراثي الجدلي .

★ ❋ ★

واذا عدنـا الى قضية « الاصالـة » و « المعاصرة » على ضوء ما اوردناه فوق ، وجدنا ، مرة اخرى ، ان « استلهامنا التراثي » و «تبنينا التراثي» هما اللذان يحددان لنا اولا واخيرا العناصر التراثية الجديدة التي تدخل في بنيان اصالتنا الجديدة ، وان طريقتنا العلمية ، الجدلية التاريخية التراثية ، هي التي تجعلنا متآخين مع العصر ، كما تجعل هذا الاخير متآخيا معنا ، بالطبع في كلتا الحالتين عبر نشاط اجتماعي فعال خلاق . وبما ان السمة الاساسية الاصلية لذلك « العصر » هي الانتقال الى الاشتراكيـة وانتصار حركات التحرر الوطني والقومي بتوجهها الاشتراكي ، وتحقيق الثورة العلمية التقنية في سياق تلك التحولات ، فان معاصرتنا تصبح تجسيدا لمقتضيات وآفاق تلك السمة .

ان قضية استيعاب وتمثل واختزان التراث الليبرالي ومكتسبـات الثورة العلمية التقنية لم تعد على هذا الاساس ، وفي نطاق الوطن العربي ، مطروحة في ذاتها ولذاتها ، وانما تحولت ، حسب منطوق ذلك « العصر » ، الى جزء من عملية تحقيق « المعاصرة الاشتراكية » المتآخية ، على نحو عميق ، مع الموجبات والمقتضيات والافاق الثورية لـ « المرحلة القومية المعاصرة » في ذلك الوطن .

هكذا نصبح امام معنى وأفق **اخر** لـ « الاصالة » و « المعاصرة » . ان الاصالة هي الانطلاق من تلك « المرحلة » والوصول عبرها ليس فقط الى التراث العربي ، وانما كذلك الى كل تراث يتوافق ويتطابق مع موجباتهـا ومقتضياتها وآفاقها الثورية . حالئذ نرى اصالتنا متطابقة مع مجموع الحركات والاتجاهات والشخصيات التقدمية والمحرضة على التقدم في تراثنا **العربي الاسلامي** (بدءا من التساؤلات العقلية البسيطة التي طرحها القرآن والمؤمنون والهراطقة اللاحقون ، امثال اهل الرأي والنظر والقدريين ، وحتى اعمق واعقد المسائل والحلول التي طرحها وقدمها المفكرون العرب الاسلاميون في مراحل النهوض والانحسار ثم النهوض الحديث) .

هذا يشير الى ان اصالتنا تلك **نحن** الطامحين الى تمكينها من الانتصار في شخص « مرحلتنا القومية المعاصرة » ومن منظور آفاقها الثورية ، ليست في شيء مما طرحته الحركات والاتجاهات والشخصيات التي مارست دورا رجعيا او محرضا على الرجعية على كل الاصعدة (بدءا من تلك الارهاصات المناوئة للتفكير العقلي التي قدمها اهل السنة والحديث اصرارا منهم على

اخذ « النصوص » نصيا وعلى نحو يخدم استعباد الانسان إجتماعيا وايديولوجيا ، مرورا بمن سمي بالجبريين وبالسلفيين امثال بن تيمية ، وانتهاء بأولئك العتاة الذين مثلوا في « عصر النهضة البورجوازي » خط الرجعة والتلاحم مع قوى الطغيان العثماني والعربي والفرسي وغيره من أشكال الاستعمار الحديث) .

والامر نفسه نفهمه كذلك مسحوبا على تراث الشعوب الاخرى ، هذا التراث الذي **يتحول** في عناصره التقدمية والمحرضة على التقدم ، وطبقا لذلك الفهم والسياق للاصالة ، الى تراث **لنا** .

وعلينا هنا ان نعترف بأن معظم المثقفين العرب الذين تصدوا لقضية الاصالة والمعاصرة وللعلاقة بينهما ، بمن فيهم بعض من يتخذ من الفكر الماركسي منظورا منهجيا له ، وقعوا في منزلق ميتافيزيقي حال بينهم وبين رؤية جدلية تراثية تاريخية . فهم فهموا « الاصالة » بمعنى العودة الى التراث عودة تكمن اهميتها في ذاتها ، وفهموا المعاصرة بمعنى **ضرورة** ازالة التناقض بين ذلك التراث من جهة ومقتضيات العصر التقنية والعلمية (غالبا كما هي مطروحة في العالم الاوروبي المتطور رأسماليا او اشتراكيا) من جهة اخرى .

هذا النموذج من فهم المشكلة يعبر عنه ، مثلا ، مراد وهبة حينما يكتب : « قضية العرب في هذا العصر هي قضية الاصالة والمعاصرة . نعني بالاصالة التراث ، ونقصد بالمعاصرة قضية العصر ... وقضية العرب تقوم على ما يبدو انه تناقض بين تراث ديني الطابع وبين عصر علمي الطابع » (١) .

والجدير بالذكر ان هذا الفهم لقضية الاصالة يؤدي ، في نتائجه النهائية ، الى تقسيم العالم المعاصر الى قسمين ، اولاهما يقوم على « التعليم الاصلي — الديني » ، والاخر على « التعليم العصري — اللاديني » . وفي هذا عودة الى مقولة : الشرق شرق والغرب غرب ، ولا يلتقيان . وان التقيا ، فلقاء الزيت بالماء . والتذكير هنا وارد بمنطلق المستشرق رينان الفرنسي العرقي الذي جرى وراءه مثقفون عرب في اوائل هذا القرن (منهم اسماعيل مظهر)، ذلك المنطلق الذي يرى أن الغرب يقوم على عقلية تحليلية علمية فلسفية ، وان الشرق يرتكز الى عقلية آسيوية بدائية تركيبية صوفية (وقد تحدثنا عن ذلك في القسم الاول) .

وما يثير النظر في الواقع الثقافي لبعض الاقطار العربية الراهنة ، أنه توجد فيها وزارات ومجلات مخصصة للتعليم (الاصلي) . مما يخلق علاقة سلفية الطابع بين « الاصالة » و « المعاصرة » ، ويؤكد من ثم على ان تراثنا العربي الاسلامي لا ينطوي على عناصر يمكن ان تتحول ، عبر ممارسة « الاستلهام والتبني التراثي » ، الى جزء هام من « معاصرتنا » .

---

١ — مراد وهبه في حوار مع الامام الصدر والمطران حداد والمطران خضر ، مجلة الطليعة المصرية ، يناير ١٩٧٥ .

وهنالك نموذج آخر لفهم الاصالة ، والمعاصرة (العصرية) يقدمه انور عبد الملك . وهذا النموذج ربما انطوى على نتائج سياسية واجتماعية ونظرية اكثر خطورة من الاول . ان انور عبد الملك ، الذي يرى مفهومي الاصالة والخصوصية متساويين ، يحدد خصوصية (اصالة) الحياة المصرية في « دور الدولة والجيش » (١) .

والحقيقة ، ان نقد هذا المفهوم عن « الاصالة » في الحين الذي يجب ان يتخذ طابعا شاملا حازما ، يقودنا الى ضرورة ابراز احدى خصائص الاصالة ابرازا متميزا وخاصا ، الا وهي نسبيتها . فأنور عبد الملك ينطلق من ان خصوصيات (اصالات) الشعوب مطلقة ، تبقى ابدا ثابتة ، بالرغم من دخول عناصر اخرى ثانوية في حياتها . ولا يهمنا هنا أن نناقش عناصر تلك الاصالات عند عبد الملك ، بقدر ما نود التعرض لكونها « مطلقة » (٢) .

لا شك ان الحديث عن مثل تلك الخصائص باعتبارها **الحاسمة** في تحديد هذا الشعب او ذاك ، اصبح غير ممكن في نطاق العلم فعلا ، وتحول الدفاع عنها الى مكابرة عرقية او أيديولوجية الخ ... وبدقة ووضوح اكثر ، اصبح الحديث ذاك مجرد لغو بعد أن مكنت المادية الجدلية لنفسها في حقول العلوم الاجتماعية (الانسانية) المختلفة .

ان اكتشاف مفهوم « التشكيلة الاقتصادية الاجتماعية » ، بما ينطوي عليه من بناء تحتي وآخر فوقي ، قد حل اشكالا كبيرا ، اذ انطوى على اجابة علمية أولية دقيقة عن قضايا الاصالة (بمعنى الخصوصية) لشعب من الشعوب .

ذلك المفهوم ينطوي على تجريد وتعميم وشمولية ، بقدر ما يجسد قدرة على التحسيس والتخصيص والتحديد . وعلى ذلك ، فليس هنا من حديث عن « مطلق » بذاته ، ميتافيزيقي ، وانما عن ظاهرة في سياقها التاريخي ، والاخر التراثي .

هذا اولا . اما ثانيا ، فان مفهوم « التشكيلة الاقتصادية الاجتماعية » بحث

---

١ ـ انور عبدالملك : الخصوصية والاصالة ـ بحث قدم لندوة « ازمة التطور الحضاري في الوطن العربي ـ الكويت ٧ ـ ١٢ أبريل ١٩٧٤ » .

٢ ـ الحديث عن اصالة « مطلقة » يدور على افواه اولئك الذين لا يدركون العلاقة بين الخاص والعام ، وبين الشعب والشعوب ، فيقعون اكثر الاحيان في مزالق الشوفينية وتضخيم الجانب الخاص وفي اوهام الرومانسية . فمثلا سليم نقولا محسن يتحدث عن « الشعوب الاصيلة » ، وبالمقابل عن الشعوب « غير » الاصيلة (مجلة الثقافة الاسبوعية ـ دمشق ـ السبت ١٥ أيلول ١٩٧٣) . وبطبيعة الحال فان الشعب العربي يعتبر ، في هذا السياق ، من الشعوب الاصيلة .

ان الحديث عن مثل هذه الامور كان يمثل في بعض ظروف تطور الوطن العربي ، مثل ظروف الكفاح ضد الشعوبية الغالية وضد عملية التتريك الخ .. وجها ايجابيا مشروعا ، بغض النظر عن خطاه المعرفي . ولكنه يمثل الآن تخلفا فكريا عميقا ، لانه في عصرنا هذا اصبح متجاوزا اجتماعيا ، بالاضافة الى ضحالته المعرفية .

على نحو اخذت فيه جوانبه الرئيسية الحاسمة : قوى الانتاج ، علاقات الانتاج ، الوعي الاجتماعي ، المؤسسات الاجتماعية . وهذا يعني انه في الحين الذي يؤكد فيه على وجود مثل تلك « التشكيلة » في كل مراحل المجتمع البشري ، يؤكد ايضا على ان ذلك الوجود يظهر **نوعيا** : ان العام « الشاحب » يظهر في الخاص الغني « الحيوي » . ها هنا تكمن الخصوصية لشعب ما **في مرحلة نوعية ما** . ولكن تراكم وتتابع المراحل المكونة لتاريخ وتراث ذلك الشعب والتداخل النسبي التراثي بينها (ووحدتها الجدلية) ، يسهم ، بمزيد من الوضوح ، في خلق الوهم بأن تلك الخصوصية مطلقة ، بمعنى انها تكتسب صورة وصيغة واحدة .

ولا شك ان نشوء وتراكم عادات وتقاليد نفسية وعاطفية وثقافية وسياسية واجتماعية واقتصادية وفنية في حياة ذلك الشعب يعمل ، بدوره ، على تعميق ذلك الوهم . ولكن ما ان يصوب مبضع البحث الجدلي التاريخي والتراثي باتجاه تلك الظاهرة ، حتى تستبين المسألة في أفق آخر : انه الاستقلالية النسبية لتلك العادات والتقاليد تجاه المراحل العينية التي نشأت وتبلورت على اديمها .

وليس من شك في أن ما قررناه فوق لا يشير لا من قريب ولا من بعيد الى انكار خصوصية تلك العادات والتقاليد . ولكنه يضبطها ضبطا طبقيا وقوميا تاريخيا وتراثيا ، فيكشف عن سياقها في عملية تشكل وتبلور وتطور التشكيلات الاقتصادية الاجتماعية المتتالية في حياة الشعب المعين .

على هذا النحو نصل الى نقطة رئيسية في مفهوم انور عبد الملك لـ « الخصوصية » و « الاصالة » ، تلك هي اقحام التاريخ البشري (بالمعنى العام) في احد جوانب احدى مراحله (السلطة الادارية والعسكرية المركزية) ان في هذا الموقف أهدارا وتدميرا للفعل التاريخي والتراثي الذي تجسد ويتجسد في تنامي قدرة الانسان على تغيير عالمه عبر تثوير ، علاقة التطابق بين قوى الانتاج وعلاقات الانتاج ، والعلاقة الجدلية بين البناء التحتي والبناء الفوقي للمجتمع .

والحقيقة الاخيرة هي أن الانطلاق من مفهوم عبد الملك ذاك يؤدي ، دفعة واحدة ، الى رفض مفهوم « التشكيلة الاقتصادية الاجتماعية » ورفض توأمه — في الحقل التراثي — ، مفهوم « المرحلة القومية المعاصرة » .

واذا كان الامر كذلك بالنسبة الى « الاصالة » ، فان « المعاصرة » او « الحداثة » ، تصبح احد وجهي قضية واحدة ، هي قضية « الاصالة والمعاصرة» (١) ، قضية تحقيق «المرحلة القومية المعاصرة» ، ومن ثم فان

---

١ — في التعليق الذي قدمه محمود امين العالم على بحث انور عبدالملك المشار اليه فيما سبق (ايضا في ندوة « ازمة التطور الحضاري ... ») ، تكمن اثارة خصبة وعميقة لمسائل الخصوصية والمعاصرة ، وان كنا نفتقد فيه التحديد الدقيق لمفهومي « التراث » والتاريخ » ولعلاقتهما بتلك المسائل .

اصالتنا ومعاصرتنا هاتين لا يمكن ان تفهما الا من منظور الموجبات والمقتضيات والافاق الثورية لتلك المرحلة التي تمثل الحلقة الاعلى من حلقات التكون التاريخي والتراثي للوطن العربي : ان اصالتنا ليست في استنبات واخصاب « القديم » على عواهنه ، وانما في فهمه واخذه على سبيل الاستلهام التراثي و « التبني التراثي » ، هذا الامر الذي يجد غايته القصوى في **الفعل** التاريخي والتراثي المسيس ، وكذلك معاصرتنا ، فهي أن نعيش في **عمق** الزمن التاريخي والتراثي ، وليس على سطحه ، اي أن نشارك في صنع هذا الزمن .

واخيرا ، ربما كان من النافل أن نقول بأن « الاصالة » لا ترتد نهائيا الى **مفهوم** تاريخي وتراثي ، وان كانت تجد تكثفها النظري فيه . ذلك انها كذلك ، او بالدرجة الاولى ، واقع موضوعي مجسد بتشكيلة اقتصادية اجتماعية معينة (تراثيا : مرحلة قومية معينة) . هذا يعني اننا لا نصطنعها من عقولنا اصطناعا ، بل هي قائمة موضوعيا تحقق نفسها في « **آن محدد** » ، كما في عملية التواصل التاريخي والتراثي . والامر كذلك بالنسبة الى « المعاصرة » (١) .

وهي ثانيا ، اي الاصالة ، لا ترتد نهائيا الى فعل الاستلهام والتبني التراثي الذاتي ، وان كان هذا الفعل قادرا على اغناء **وجودها** الموضوعي وتعميقه ، وذلك من خلال اكتشاف قانونيته وآفاق تطوره .

هكذا تجد نظرية التراث المقترحة هنا نفسها امام مهمة ذات بعدين ، اولاهما نقدي والثاني بنائي . البعد النقدي يتكشف عبر التصدي لجميع النزعات اللاتاريخية اللاتراثية المتحدرة من مصدر رجعي محافظ متبلد او مصدر « يساري » فج . اما البعد الثاني لتلك المهمة فيتحدد في طرح وتعميق مفهوم الجدلية التاريخية التراثية لكلتا القضيتين ، الاصالة والمعاصرة .

★★★

ها هنا تبرز أهمية الحذر من الوقوع في الميكانيكية واللاتراثية التعسفية المتطرفة : ان محاولة اخضاع التراث العربي الفكري في جوانبه التقدمية لمقتضيات الثورة العربية الاشتراكية ، لا تعني بأي حال تزييف هذا التراث او جوانب منه باسم تلك الثورة . والقيام بذلك لن يكون ابدا في صالح هذه الاخيرة . وهو في نفس الان بعيد عن الجهد العلمي الملتزم بالحقيقة التاريخية ، هذه الحقيقة المتحزبة بدورها للتقدم التاريخي والتراثي او للمحافظة والرجعية التاريخية والتراثية .

ان « استعادة » تراثنا العربي الفكري ليست اخذا للجوانب التقدمية منه ، كما هي على عواهنها وانما هي ، كما رأينا استلهام تراثي وتبن تاريخي تراثي منطلقان من مقتضيات الثورة الثقافية الاشتراكية في الوطن العربي ، التي تسير جنبا الى جنب مع الثورة الاشتراكية الوحدوية ، بحيث تبرز وحدة التراث العربي الفكري التقدمي بالثقافة العربية التقدمية المعاصرة اولا ، وبمنجزات الفكر الاشتراكي العلمي الحديث والمعاصر ثانيا .

وعبر عملية التوحيد المزدوجة هذه ، وضمن حركتها الداخلية ، تنشأ مهمة

---

١ — هذا الراي يتطابق ، من حيث التوجه العام ، مع راي ت.س. اليوت ، الذي سبق ان تعرضنا له .

تطويع تلك المنجزات للواقع العربي العياني تطويعا علميا ثوريا ، بعيدا عن التعسف والجمودية والمزاودة والطفولية اليسارية وكل انواع التبلد والهجانة الفكرية . على هذا النحو وعبر التمييز المدقيق بين « الاستلهام » التراثي و « التبني » التاريخي التراثي ، نكون قد قطعنا الطريق ، بتيقظ علمي دقيق ، على محاولات « اعادة » تراثنا العربي الفكري بشكل كلي ، هذه المحاولات التي لا تشكل خرقا لقواعد البحث العلمي التاريخي فحسب ، وانما تقودنا كذلك الى فوضى فكرية يضيع فيها الحابل بالنابل ، وتزول او تميع الحدود بين العناصر التقدمية — الثورية — التي حققتها الطبقات السائدة والمسودة على السواء من جهة ، وبين العناصر الرجعية — المعادية للثورة — التي استنبتتها الطبقات السائدة ، خصوصا في مراحل انحطاطها وانحسارها التاريخي من جهة اخرى .

ان رفضنا لتلك المحاولات يلزمنا ، حينما نتحدث عن « تراث عربي فكري » ، بتحليل هذا التراث الى **مكوناته الاساسية المتناقضة** . وضمن هذا الاعتبار ، اي ضمن رؤية التراث في **كل** مكوناته ، نكون مخولين بالاحتفاظ بمفهوم « التراث العربي الفكري » .

وبطبيعة الحال يغدو ضروريا ان نرصد ابعاد وآفاق تراثنا الفكري والعام من خلال حركة **تحليلية** له تبرز منطلقاته ودلالاته التاريخية والتراثية المتمايزة والمتصارعة ، وحركة **تركيبية** تتيح الاحاطة المعمقة بتلك المنطلقات والدلالات في كليتها الحضارية العامة والقومية الخاصة .

★★★

ان انجاز هذا الجهد الشامل والدقيق والدؤوب هو مشكلة سياسية ، بالاضافة الى كونه مشكلة ثقافية ، او ربما هو كذلك ، اي مشكلة سياسية ، قبل ان يكون مشكلة ثقافية . لماذا ؟ لان اكسابه ابعاده الكاملة لا يتم من خلال مجموعة من **المثقفين** المحترفين ، وانما يقتضي أن ينظر اليه في اطار استراتيجية ثورية لحزب سياسي ثوري . وليس من شك انه لا يمكن لمثل تلك الاستراتيجية ان ترفع الادعاء بكونها ثورية ، ما لم تطرح ، **في آن واحد** ، قضية الثورة الاشتراكية الوحدوية ، وقضية الثورة الثقافية ، وقضية الرؤية الجديدة الثورية للتراث العربي الفكري ، والحضاري العام ، وما لم تعمل على تحقيق ذلك كله عبر الحزب الثوري السياسي .

ان الوجه السياسي من الثورة الثقافية في الوطن العربي ، هو الذي يشترط اخراج المسألة من نطاق « المثقفين » والحاقها بنشاط سياسي منظم يجعل من تلك الامور استراتيجيته الضابطة لكل نشاطاته .

ومما لا شك فيه أن تحقيق الثورة بأبعادها تلك في الوطن العربي (البعد الاجتماعي الاشتراكي ، بما في ذلك التوحيد القومي والبعد الثقافي والبعد التراثي) ، سوف يحمل في احشائه حصيلة عملية الانتقال من وضع ثقافي تحدده **فئة** من المثقفين ، الى وضع ثقافي جديد يحدده **الشعب** او الجماهير العربية ، المكونة من الطبقات العاملة الكادحة التي تمتزج

مصالحها الموضوعية والذاتية بآفاق التقدم الثوري في الوطن العربي .
وهنا لا نجد ضرورة للالحاح ــ اذ ان ذلك مفهوم بذاته ــ على ان ذلك كله يمر عبر كفاح ذي نفس طويل منسق ضد العدو الطبقي والقومي والثقافي الايديولوجي في الداخل ، وضد العدو الامبريالي والصهيوني في الخارج ، في الحين الذي ينبغي فيه اكتشاف وتعميق الجسور الموضوعية والذاتية التي تربط بين ابعاد وآفاق الثورة العربية بملامحها تلك من جهة ، وبين البلدان الاشتراكية والحركات الثورية في اوروبا وآسيا وامريكا من جهة اخرى .

ان عالمية النظام الرأسمالي الامبريالي وارتباط الصهيونية واسرائيل بها ، وعالمية النظام الاشتراكي والثورة الاشتراكية ، جعلا من الثورة العربية الاشتراكية خيارا وحيداً امام الطبقات الكادحة من الامة العربية .

ونحن حينما نلح على العلاقة الجدلية الشرطية بين اوجه الثورة الثلاثة في الوطن العربي ، الاجتماعي الوحدوي ، والثقافي الايديولوجي ، والتراثي ، نجد انفسنا ــ اذا اخذنا بحسباننا الوجهين الاخيرين بشكل خاص ــ مدعوين الى تعميق هذه الصيغة النظرية **العامة** من خلال اخضاع مجموعة من القضايا الثقافية الداخلية النظرية الخاصة والميدانية المتعلقة بهما .

فالثورة الثقافية تلك لا تلح على علاقتها بالتراث العربي الفكري فحسب ، وانما ــ وهذا الامر ضروري ــ تدخل ضمن مهماتها الرئيسية ايضا قضايا النقد الثوري (الماركسي) للايديولوجيات البورجوازية الاستعمارية التي وفدت الى الوطن العربي مع عملية الغزو الثقافي الاستعماري منذ اواخر القرن التاسع عشر ، وللايديولوجية الاقطاعية المتمثلة بمجموعة لا تحصى من التقاليد والخرافات والامثال والتصورات الفلسفية البدائية والتي تمتلك رقعة كبيرة من الخريطة الثقافية الايديولوجية للطبقات الاجتماعية كلها في هذا الوطن .

والنقد الثوري هذا يمتد ليشمل جميع الاشكال الايديولوجية التي ترعرعت خصوصا في نطاق الشريحة الوسطى وقسم من الشريحة الصغيرة من البورجوازية العربية (التجريبية ، والاصلاحية ، والرومانسية) ، وفي نطاق الطبقات الكادحة ، من عمال مدن وعمال مزارعين وفلاحين فقراء وحرفيين صغار مسحوقين (التأملية ، وكذلك الرومانسية) .

بالعلاقة الوثيقة مع تلك المهمات تبرز المسائل الخاصة بتثوير المؤسسات التعليمية والثقافية والاعلامية ، وذلك من خلال القيام بتحليل نظري وميداني دقيق للواقع الثقافي الراهن في الوطن العربي ، او على الاقل في بعض اقطاره ، كل ذلك انطلاقا من مقتضيات العلاقة الوثيقة والضرورية بين التنمية الاقتصادية والاجتماعية من جهة ، وبين التقدم الثقافي من جهة اخرى ، اي بين العلم والانتاج .

وبطبيعة الحال ، تحتل قضايا الانفصام في شخصية الانسان العربي عموما ، والكادح على نحو خاص ، والفروق العميقة بين المدينة والريف ،

والنسبة العالية للامية المتفشية في مجموع الطبقات الاجتماعية الكادحة ، ومعركة التعريب في اقطار المغرب العربي خصوصا ، مكانا مرموقا في لائحة المهمات المبدئية المطروحة امام هذه الثورة الثقافية المقترحة بتلك الابعاد والافاق ، وكذلك الاشكالات والتعقيدات .

ان الثورة الثقافية الاشتراكية في الوطن العربي باتجاهاته الثورية ، التي اعتبرناها الشرط والاطار الذاتيين لطرح رؤية جديدة ثورية للتراث العربي الفكري ، سوف لن تكون اكثر من عملية هجينة ، او قفزة في الهواء ، اذا لم تطرح بالعلاقة العضوية مع قضية الثورة الاشتراكية الوحدوية في الوطن العربي ومع تلك القضايا المشار اليها فوق . وهي ، اي تلك الثورة الثقافية ، تبقى بناء على ذلك ، الخيار الوحيد الممكن لتجاوز البنية الثقافية والايديولوجية القائمة في الوطن العربي ولدفع عملية التنمية الاقتصادية والاجتماعية حتى حدودها القصوى الممكنة (١) .



---

١ ـ تأكيدا منا على العلاقة الجدلية الشرطية ، التي لا تنفي بطبيعة الحال الاخذ بقضية الاولوية ، بين الثورة الاشتراكية التوحيدية والثورة الثقافية والثورة التراثية ، نجد انفسنا امام ضرورة رفض تلك الآراء ذات النزعة « المثالية اللغوية » ، التي ترى بأن خلق المصطلح اللغوي الدقيق قمين بأن يزيل الالتباسات بين الناس ، ويجعلهم بالتالي موحدين . ها هنا تتحول العملية كلها الى دعوة لاحداث ثورة في اللغة . طبقا لذلك يمكننا ان نضع المصطلح اللغوي الذي يوحد بين الثورة والردة ، بين التقدم والمحافظة (وقد وجدنا في بعض الآراء لدى زكي نجيب محمود التي عرضنا لها في القسم الاول من هذه « المقدمة » تمثيلا لهذا الموقف المثالي اللغوي . كما اننا نجد ملامح قوية لهذه النزعة لدى اسعد علي في بعض ما كتبه حتى الان) .

انظر مثلا مقالته ـ من عام المرأة الى عام اللغة، جريدة الثورة ، دمشق ١٩٧٦/١/١٠ .

وعلى النقيض (الشكلي) من تلك الاراء التي تنطلق من وضوح وتقنين المصطلح اللغوي ، تبرز آراء تنحو نحوا « نخبويا لغويا » ، حيث يؤكد اصحابها بان الكاتب المثقف يستطيع ان يكتب ما يشاء ، دون الخشية من وصوله الى اللامعقول ومن انفضاض الناس عنه . هكذا اذن ، نحن مدعوون ، طبقا لرغبة لطفي عبد البديع ، الى ان نرفع الشعار : « أيها الشعراء لا تخافوا من اللامعقول ، واذا قيل لكم لم لا تقولون ما يفهم ؟ فقولوا ما قال ابو تمام ولم لا تفهمون ما يقال » (مجلة الفكر المعاصر ـ عدد سبتمبر ١٩٧١) .

والان ، بعد تلك الجولة الطويلة ، ذات النفس الطويل بما احتوته من طروح واشارات وتعقيدات ومحاولات لحل هذه الاخيرة ، يتراءى أمامنا السؤال التالي : الى أين بقضية التراث العربي والثورة الثقافية في الوطن العربي ؟

ان المحاولات التي انجزها مجموعة من المفكرين والباحثين من كل الاتجاهات والمواقف الفكرية الايديولوجية ألتي وجدت وتبلورت في الوطن العربي وما تزال بقايا وذيول لها حتى الان ، ان تلك المحاولات التي اتينا عليها او على معظمها بهذه الصيغة او تلك ، تشكل بالنسبة الينا جزءا اساسيا من تراثنا في جانبه **المنهجي** . ولا شك أن ممارسة الاختيار التراثي بمعنى الاستلهام التراثي ، والتبني التاريخي التراثي تجاهها ، من أولى المهمات « التراثية » النظرية التي تفرض نفسها علينا . وبطبيعة الحال ، في سياق ذلك الطرح نجد أنفسنا الوريثين الشرعيين لتلك المحاولات في أوجهها التقدمية تراثيا .

واذا كان الامر كذلك ، توجب علينا ان نرى في تلك المحاولات الليبرالية العقلانية ، أحد تلك الاوجه الناصعة . ولا بد هنا من القول بأن الطموح الذي كان يعمر عقول وعواطف طه حسين وأحمد أمين وعبد الحميد عبادي لكتابة التاريخ الادبي والفكري والسياسي للمجتمع العربي

---

١ ــ تأكيدا منا على العلاقة الجدلية الشرطية ، التي لا تنفي بطبيعة الحال الاخذ بقضية الاولوية ، بين الثورة الاشتراكية التوحيدية والثورة الثقافية والثورة التراثية ، نجد انفسنا امام ضرورة رفض تلك الآراء ذات النزعة « المثالية اللغوية » ، التي ترى بأن خلق المصطلح اللغوي الدقيق قمين بأن يزيل الالتباسات بين الناس ، ويجعلهم بالتالي موحدين . ها هنا تتحول العملية كلها الى دعوة لاحداث ثورة في اللغة . طبقا لذلك يمكننا ان نضع المصطلح اللغوي الذي يوحد بين الثورة والردة ، بين التقدم والمحافظة (وقد وجدنا في بعض الآراء لدى زكي نجيب محمود التي عرضنا لها في القسم الاول من هذه « المقدمة » تمثيلا لهذا الموقف المثالي اللغوي . كما اننا نجد ملامح قوية لهذه النزعة لدى اسعد علي في بعض ما كتبه حتى الان) .

وعلى النقيض (الشكلي) من تلك الاراء التي تنطلق من وضوح وتقنين المصطلح اللغوي ، تبرز آراء تنحو نحوا « نخبويا لغويا » ، حيث يؤكد اصحابها بأن الكاتب المثقف يستطيع ان يكتب ما يشاء ، دون الخشية من وصوله الى اللامعقول ومن انفضاض الناس عنه . هكذا اذن ، نحن مدعوون ، طبقا لرغبة لطفي عبد البديع ، الى ان نرفع الشعار : « أيها الشعراء لا تخافوا من اللامعقول ، واذا قيل لكم لم لا تقولون ما يفهم ؟ فقولوا ما قال ابو تمام ولم لا تفهمون ما يقال » (مجلة الفكر المعاصر ــ عدد سبتمبر ١٩٧١) .

انظر مثلا مقالته ــ من عام المرأة الى عام اللغة، جريدة الثورة ، دمشق ١٩٧٦/١/١٠ .

الإسلامي الوسيط ، يعتبر احد الاشكال الفكرية الخصبة حتى الحد الاقصى في نطاق الفكر العقلي الليبرالي في الوطن العربي . وحتى اذا لم يستطع اولئك الرجال تحقيق هدفهم بشكل شامل (ربما باستثناء أحمد أمين) ، فان محاولتهم تشكل علاما هاما على طريق الفهم العلمي للتراث العربي . ان نظرية التراث المقترحة هنا اذ تجد نفسها مدعوة الى التأكيد على انها الوريثة الشرعية لتلك المحاولات ، فانها تعلم يقينا ، ان منح هذه الاخيرة بعدها التراثي الاقصى في المرحلة المعاصرة من الوطن العربي ، يقتضي الانطلاق من المنهجية العلمية الخلاقة القادرة على تحقيق ذلك الطموح . تلك المنهجية هي الجدلية التاريخية التراثية.

واذا كانت تلك المحاولات قد تعرضت ، على نحو عفوي ضمني غير مقصود ، اي التقويم لقضايا التاريخ والتراث العربي الفكري من موقع ومنظور موجبات ومقتضيات وآفاق « المرحلة القومية المعاصرة » لاصحاب تلك المحاولات ، فان محاولتنا هذه لا تبتغي القيام بذلك بوعي وقصد منطلقين من هذه المرحلة فحسب ، وانما تكتسب كذلك بعدا وافقا جديدين ، هما في حقيقة الامر بعد وافق الثورة العربية الاشتراكية ، بما في ذلك الثورة الثقافية المنهجة تنهيجا جدليا تاريخيا تراثيا (ثوريا) . بل اكثر من ذلك ، فقد انطلقنا في هذه « المقدمة » من الوظيفة العميقة لطرح قضية تراثنا ، تلك التي نراها في الاسهام الخلاق في الثورة . ومن هنا كان تأكيدنا على التراث في عملية **تحوله الى** الفعل الثوري ، اي على الموضوعة التي جعلناها عنوانا لهذه « المقدمة » ، وهي « من التراث الى الثورة » ، — وهذا قد نبهنا اليه — دون الانزلاق الى مواقف « الارادية » التعسفية التي تغمض العين الاولى عن المبررات الاجتماعية الموضوعية والنظرية الذاتية التي تمتلكها الثورة العربية الاشتراكية — المعاصرة ، وذلك في نفس الوقت الذي تفتح فيه العين الاخرى واسعة نهمة تلقاء رؤية تلك المبررات في التراث العربي الفكري ، والحضاري العام .

اذن ، « من التراث **الى الثورة** » ، هو الوجه الاول لمسألة واحدة ذات وجهين لا ينفصمان . اما الوجه الثاني منهما ، فهو « من الثورة **الى التراث** ، اي من الثورة الثقافية في قاعها المنهجي الجدلي التاريخي التراثي وبعدها الاجتماعي الاشتراكي الى ذلك التراث » . ولكننا اذ انجزنا هذه « المقدمة » النظرية المنهجية في قضية التراث العربي ، ندرك انها الخطوة الاولى المبدئية لوضع هذا التراث في موقعه وسياقه الحقيقيين . اما اذا طمحنا الى تحويله الى فارس شاهر سلاحه من اجل الثورة وضد اللاثورة في حياتنا اليومية بمشكلاتها المتعددة المعقدة ، فانه يصبح لزاما علينا ان ننتقل الى المستوى الميداني الخاص لتقصي ذلك التراث .

في تحقيق هذا الطموح او بعضه ، تجد الاجزاء اللاحقة من « مشروع الرؤية الجديدة » اقصى هدف لها .